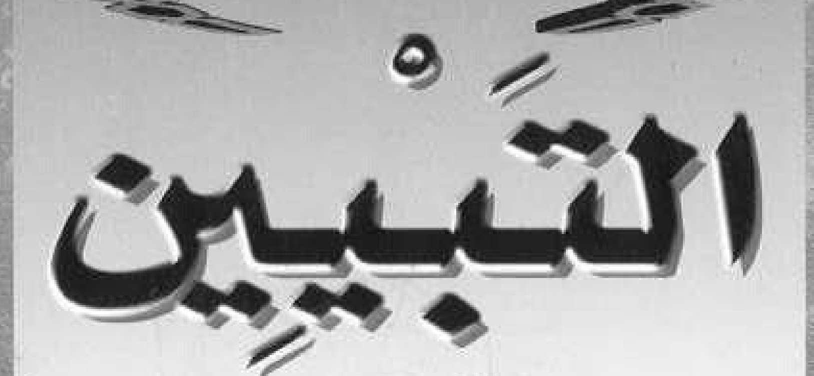


وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية
قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية



التَّبْيِين

تأليف

قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي
الفارابي الإتقاني الحنفي المتوفى سنة ٧٥٨ هـ

(وهو شرح له على المنتخب في أصول المذهب لحسام الدين الإخسيكثي)

تحقيق ودراسة

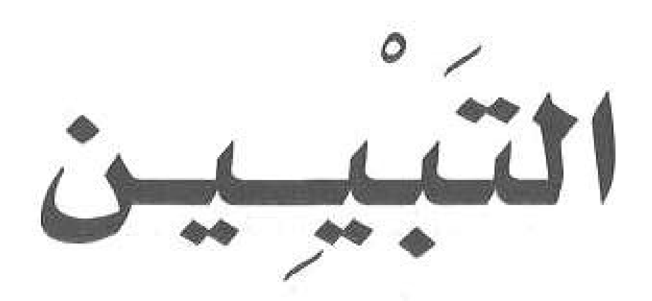
د. صابر نصر مصطفى عثمان

الجزء الثاني





وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية



التَبْيِين

تأليف

قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي الفارابي الإتقاني
الحنفي المتوفى سنة ٧٥٨هـ

(وهو شرح له على المنتخب في أصول المذهب لحسام الدين الإخسيكثي)

تحقيق ودراسة
د. صابر نصر مصطفى عثمان

الجزء الثاني

الطبعة الأولى
١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م

بــــاب القيـــاس

قوله: **على بيان نفس القياس**[1]: إلى آخره، وهذا لأن اللفظ بلا معنى فاسد[2]، ولاوجود له[3] إلا عند شرطه [4]، ولا قيام له بدون ركنه[5]، ولا خروج له عن حد السفه والعبث إلا بفائدته وذلك هو الحكم، ولاعمل له إلا بالسلامة عن المعارض[6].

اعلم بأن القياس لغة هو ما قال في (المتن أنه التقدير)[7]، وفي الاصطلاح : إبانة مثل حكم أحد المذكورين[8] بمثل علته في الآخر [9]، وإنما قيل: الإبانة، ولم يقل: الإثبات[10] لأن المثبت للحكم هو الله تعالى، وإنما قيل بلفظ المثل: لأن عين الحكم[11]

---

(١) قال الاخسيكثي: باب القياس؛ وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه، أما الأول: فالقياس هوالتقدير لغة، يقال: قس النعل بالنعل، أي قدره به، واجعله نظير الآخر، والفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة . انظر : الحسامي ص٩٧ .

(٢) لأنه حينئذ يكون غير مفيد، فيكون مهملاً كالحان الطيور .

(٣) أي على وجه يعتبر .

(٤) لأن شرط الشيء: ما يتوقف وجوده عليه، ومن ثم لا يتصور وجود المشروط إلا بعد وجود الشرط ، الا ترى أن الصلاة لا تصح إلا بعد تحصيل الطهارة، ولذا قدم ذكر الشرط على الركن .

(٥) لأن ركن الشيء نفس ذلك الشيء أو بعض ما هو داخل في ماهيته ، فلم يكن بد من معرفته .

(٦) كما ستعرفه فيما بعد .

(٧) لفظ « المتن » ورد في ك بلفظ « الميزان » ، وبقية ما بين القوسين سقط من ط، وانظر عبارة صاحب المتن (الاخسيكثي) فقد ذكرتها قريباً . قلت: القياس في اللغة التقدير ـ كما ذكر الشيخ ـ يقال : قست الأرض بالقصبة إذا قدرتها بها، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ، ثم التقدير لما استدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة أيضا، فقيل قس النعل بالنعل ، أي سوها بصاحبتها ومنه يقال : يقاس فلان بفلان ، ولا يقاس بفلان ، أي يساويه ولا يساويه . واعلم أن صلة القياس في اللغة هي الباء، إلا ان كلمة« على » جعلت صلته في الشرع، فقيل: قاس عليه، بتضمين معنى البناء ليدل على أن القياس الشرعي للبناء لا للإثبات ابتداء .

(٨) إنما اختير لفظ (المذكورين) ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب وأداء الواجب .

(٩) هذا التعريف منقول عن أبي منصور الماتريدي وهو المعول عليه في تحديد القياس .

(١٠) لأن القياس مظهر لا مثبت .

(١١) من الحل والحرمة والوجوب والجواز ... الخ .

وعين العلة لا يحتمل الانتقال لكونهما عرضاً، فعن هذا عرفت فساد ما قيل: القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة بينهما[1]، ولا يقال: المثل فيه محذوف، لأنه حينئذ يصير التعريف هو الثاني[2] لا الأول[3]، وفيه فساد الأول، ولأنه لا يتعدى المثل من الأصل إلى الفرع، لكون مثل حكم الأصل في الفرع لا في الأصل[4].

ثم اعلم أن القياس هل هو حجة يدان الله تعالى بها أم لا[5]؟ فعند العامة من

---

(١) وإنما كان هذا الحد فاسداً كما قال الشارح لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم، فإن الأصل والفرع أمران وجوديان، إذ الأصل اسم لما يبتني عليه غيره، والفرع اسم لما يبتني على غيره، والمعدوم ليس بشيء، ولأن حكم الأصل من أوصافه، وانتقال الأوصاف لا يجوز.

(٢) المقدر فيه لفظ «المثل».

(٣) المذكور بدون لفظ «المثل» وبدون تقديره.

(٤) وقيل في تعريف القياس أيضا: هو رد الحكم المسكوت عنه إلى المنطوق به، وهو فاسد أيضاً لكونه غير مانع، لدخول دلالة النص فيه وهي ليست بقياس، وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه، ومختار القاضي الباقلاني، والغزالي، وعامة أصحاب الشافعي أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أونفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما، قال الغزالي: وإنما قيل «حمل معلوم على معلوم» ليشمل القياس بين المعدومين، ولو قيل «حمل شيء على شيء» لتناول الموجود دون المعدوم، إذ المعدوم ليس بشيء، وكذا لو قيل «حمل فرع على أصل» لأن هذا اللفظ لا ينبيء عن المعدوم وإن كان لا يبعد إطلاقه عليه بتاويل ما، والحكم قد يكون إثباتاً ونفياً، وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة، وكل واحد منهما قد يكون نفياً وإثباتاً. اهـ قلت: وقد اعترض على هذا الحد باعتراضات، وأجيب عنها، فمن رام الاطلاع عليها فليرجع إلى أصول غير الحنفية. انظر: الأحكام للأمدي ٣/ ٢٦٢ وما بعدها وكشف الأسرار ٣/ ٢٦٦ ـ ٢٦٩ والمستصفى ٢/ ٢٢٨ وشرح المنار ٢/ ٧٤٨.

(٥) اعلم أن القياس نوعان: عقلي وشرعي، فالعقلي: ما استعمل في أصول الديانات وقيل في حده: هو رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه، وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند أهل القبلة سوى طائفة من الجديب والإمامية والحنابلة والخوارج إلا النجدات منهم، وهؤلاء أنكروا القياس الشرعي أيضا سوى الحنابلة فإنهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس إليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب، بخلاف العقليات، فإنه لاحاجة إليه فيها لوجودها في الكتاب، وأما الشرعي، وهو القياس المستعمل في أحكام الحوادث ـ وذكر تفسيره فيما تقدم ـ فقد اختلف فيه في موضعين: في جواز التعبد به عقلا، وفي وقوعه شرعاً ـ ومعنى التعبد به: أن يوجب الشارع العمل بموجبه فعند جميع الصحابة والتابعين، وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع سمعاً، وقالت الشيعة كلها، والخوارج سوى النجدات منهم، وإبراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد: ورود التعبد به ممتنع عقلاً، وقال داود بن علي الأصبهاني وابنه محمد، وجميع أصحاب الظواهر، والقاشاني والنهرواني: ليس بممتنع عقلاً، لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به، بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا، واتفق القائلون بورود التعبد به سمعاً على أن الدليل السمعي الوارد بالتعبد به قطعي سوى أبي الحسين البصري، فإنه قال: هو ظني، ولذا عدل عن الأدلة السمعية إلى دليل العقل وقال: العقل يوجب =

الفقهاء والمتكلمين حجة خلافاً لداود الأصفهاني[1] ومن تابعه من أصحاب الظواهر، وخلافاً لقوم من المعتزلة كالنظام والقاشاني[2] وحجتهم[3] النقل والعقل، أما النقل: فقوله [4] تعالى: ﴿ **أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم** ﴾ [5] وقوله تعالى: ﴿ **ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** ﴾[6] وقوله تعالى: ﴿ **ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء** ﴾[7] فالقول بحجية القياس قول بأن الكتاب غير كافٍ، وقول بأن الكتاب ليس بتبيان [8] لكل شيء، وقول بأن بعض الأحكام ليس في كتاب مبين، وهو لا يجوز، على أنه قال عليه السلام: «لم يزل أمر

= التعبد بالأقيسة الشرعية، لأن النصوص لاتفي بجميع الأحكام لتناهيها ، وعدم تناهي الأحكام ، فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزاً عن خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية ، ثم بعد ذلك لا يخفى عليك مذهب كل فرقة وعلم ممن سيذكرهم الشارح .

(١) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني (أبو سليمان) الملقب بالظاهري، أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام ، وتنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة، وتجنبها للتأويل والرأي والقياس، وكان داود أول من جهر بهذاالقول ، وهو أصبهاني الأصل، من أهل « قاشان » بلدة قريبة من اصبهان ، وبعضهم ينطقها « أصفهان » وقد ولد سنة ٢٠٢ هـ ، وقيل غير ذلك، وتوفي ببغداد سنة ٢٧٠ هـ .انظر : تاريخ بغداد ٣/٣٦٩ وميزان الاعتدال ١/٣٢١ والجواهر المضيئة ص ٢١١ وطبقات الفقهاء للشيرازي ص٧٦ ووفيات الأعيان ١/٢١٩ وطبقات الشافعية الكبرى ٢/٤٢ وشذرات الذهب ٢/١٥٨ وأنساب العرب للسمعاني: الورقة ٣٧٦ .

(٢) في ك: القاساني، وهو سهو من الناسخ فإني لم أجده بهذه النسبة بعد عناء بحث، والقاشاني : هو محمد بن إسحاق « أبو بكر » القاشاني ، حمل العلم عن داود الأصفهاني، إلا أنه خالفه في مسائل كثيرة من الأصول والفروع، ورد عليه أبو الحسن بن المغلس بكتاب سماه « القامع للمتحامل الطامع » ونسبته إلى « قاشان » وهي بلدة عند « قم » على ثلاثين فرسخاً من اصبهان . انظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٤٩ وأنساب العرب للسمعاني : الورقة ٤٣٧ .

(٣) في ط : « حجتهم » بدون الواو .

(٤) في ط : قوله .

(٥) سورة العنكبوت : الآية ٥١ ، ووجه الاستشهاد بها كما سيشير الشارح إليه أن في المصير إلى الرأي لإثبات حكم في محل قول بأن الكتاب غير كاف وهو لا يجوز .

(٦) سورة الأنعام : الآية ٥٩، وذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال : ما ترك فلان من رطب ولا يابس إلا جمعه .

(٧) سورة النحل : الآية ٨٩، قال نفاة القياس: ففي هذه الآيات أن بيان الأحكام كلها في الكتاب ، إما في نصه أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه ، فيكون القياس مستغنى عنه .

(٨) في ك : تبيايان .

بني إسرائيل مستقيماً حتى كثر فيهم أولاد السبايا ، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا »[1]، ذمهم على القياس، فلو كان حجةً لما ذمهم بالضلال والإضلال .

وأما العقل : فهو أن القياس محتمل للغلط[2] ، ومع قيام احتمال الغلط لا تثبت الحجية. وحجة العامة : النقل والعقل أيضا. أما الأول : فقوله تعالى : ﴿ **فاعتبروا ياأولي الأبصار** ﴾[3]. والاعتبار: رد حكم الشيء إلى نظيره[4]، كذا قاله ثعلب[5]، وهو من أئمة اللغة ، وليس القياس إلا رد حكم غير المنصوص إلى المنصوص لشبه بينهما[6] ولا يقال: المراد من الاعتبار هو التأمل فيما صنع الله [تعالى][7]

---

(١) أخرجه ابن ماجة، والبزار في مسنده من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ بنحوه ، وفي إسناده قيس بن الربيع، وثقه شعبة والثوري وضعفه جماعة، وقال ابن القطان: إسناده حسن، كذا قال الهيثمي، ورواه ابن حزم من قول عروة بن الزبير موقوفاً عليه، وذكر الأستاذ أحمد شاكر أن ابن عبدالبر رواه كذلك، أعني موقوفا على عروة رضي الله عنه. انظر: سنن ابن ماجة ١ /٢١ ومجمع الزوائد ١ / ١٨٠ والجامع الصغير ص٢٦٥ والأحكام لابن حزم مع تحقيق احمد شاكر ٦/٥٥ .

(٢) وبيانه : أن النص لم ينطق بشيء من الأوصاف علة للحكم، يعني أن الوصف الذي تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحاً ولا إشارة ولا دلالة ولا اقتضاء، بل امتاز من بين سائر الأوصاف بالراي الذي لاينفك عن احتمال الغلط والخطأ، ولذا ترى الفقهاء يختلفون في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربا .

(٣) سورة الحشر : الآية ٢ .

(٤) ذكره صاحب كشف الأسرار أيضا ونسبه إلى ثعلب .

(٥) هو أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء (أبو العباس) المعروف بثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة، كان راوية للشعر، محدثاً مشهوراً بالحفظ، وصدق اللهجة، ثقة حجة، ولد في بغداد سنة ٢٠٠هـ على الأصح، وتوفي بها سنة ٢٩١هـ. ومن مصنفاته « معاني القرآن » و « إعراب القرآن » و«الشواذ » انظر: نزهة الألباص ٢٩٣ وطبقات ابن ابي يعلى ١ /٨٣ ومروج الذهب ٢ /٣٨٧ وبغية الوعاة ص١٧٢ ووفيات الأعيان ١ / ٣٦ وتاريخ بغداد ٥ / ٢٠٤ وآداب اللغة ٢ / ١٨٠ .

(٦) فكان القياس مأموراً به بهذا النص. وقيل: الاعتبار التبيين، ومنه قوله تعالى إخباراً: ﴿ إن كنتم للرؤيا تعبرون ﴾ أي تبينون، والتبيين الذي يكون مضافاً إلينا هو إعمال الراي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره وقيل: هو الانتقال والمجاوزة عن الشيء إلى غيره ، مشتق من العبور ، يقال: عبرت النهر ، أي جاوزته، والانتقال والمجاوزة إلى الغير متحقق في القياس ، فإنه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلا تحت الأمر أيضا .

(٧) زيادة من ك .

من إهلاك من سبق ليحصل الاتعاظ والانزجار عن مثل ما فعلوا[1]، لأنه لا فصل بين اعتبار واعتبار، ومطلقه يشمل الكل[2]، على أنه[3] قال عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن[4]: «بم تقضي؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله [تعالى][5] قال: «فإن (لم)[6] تجد؟» قال: أجتهد برأيي[7]. قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله»[8]، فلو لم يكن القياس حجةً لما حمد الله [تعالى][9] عليه، ولما مدح معاذاً به، ألا يرى إلى ماقال رسول الله ﷺ[10] لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة في حال الصوم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم صببته، أكان يضرك؟»[11]، وهذا هو عين القياس، لأن بالماء في الفم يفتتح طريق

---

(١) لأن الاتعاظ هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من إطلاق لفظ «الاعتبار» ولترتبه في هذاالنص الكريم على قوله تعالى: ﴿ يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ﴾ فإنه إنما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لركاكة قول القائل: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فقيسوا الذرة على البر .

(٢) فيجعل حقيقة في المعنى المشترك بين الكل،وهو الانتقال نفياً للاشتراك والمجاز وبيان أن معنى المجاوزة والانتقال متحقق في الاتعاظ : أن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه .

(٣) في ط : ما أنه .

(٤) اليمن ولاية في شبه جزيرة العرب يحدها شمالاً الحجاز، وجنوبا خليج عدن وحضرموت، وغربا البحر الأحمر، وشرقاً صحراء الأحقاف، وهي ذات أرض خصبة، ومياهها أكثر من مياه الحجاز، وبندرها صنعاء، ومن أشهر مدنها الحديدة على ساحل البحر الأحمر، وخرج من بلادها جماعة كثيرة من أهل العلم من الصحابة والتابعين انظر: أنساب العرب للسمعاني: الورقة ٦٠٢ ومنجم العمران ٢ / ٣٦٠.

(٥) زيادة من ك. (٦) سقط من ك . (٧) في النسختين: «رأي» والتصحيح من لفظ الحديث في مراجعه .

(٨) أخرجه أبو داود ٣ / ٣٠٣،والترمذي٦ / ٦٨، والبيهقي ١٠ / ١١٤ من طريق الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل . أهـ وقال الامام ابن العربي المالكي: اختلف الناس في هذاالحديث، فمنهم من قال: أنه لا يصح ومنهم من قال: هو صحيح، ثم قال: والدين القول بصحته فإنه حديث مشهور. ثم ذكر مقالة طويلة للتدليل على ما قال. انظر شرح ابن العربي على جامع الترمذي٦ / ٧٢ ونصب الراية ٤ / ٦٣ .

(٩) زيادة من ط . (١٠) في ك : عليه السلام .

(١١) رواه أحمد، وأبو داود، والحاكم، والطحاوي، والبيهقي من حديث جابر بن عبدالله قال: قال عمر بن الخطاب: هششت ـ بفتح فكسر فسكون من الهشاشة وهي الخفة ـ يوما فقبلت وأنا صائم، فأتيت النبي ﷺ فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً ، قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ : « أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟» فقلت: لا باس بذلك، فقال ﷺ : «ففيم؟» أهـ بلفظ أحمد . قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. أهـ وقال الطحاوي: هذا حديث صحيح الاسناد معروف الرواة أهـ انظر: مسند أحمد بشرح أحمد شاكر ١ / ٢١٥ وسنن أبي داود ٢ / ٣١١ والمستدرك ١ / ٤٣١ وسنن البيهقي ٤ / ٢٦١ وشرح معاني الآثار ١ / ٣٤٤ ونيل الأوطار ٤ / ٢٣٥ .

الشرب ولا يحصل به الشرب، فكذا بالقبلة يفتتح طريق قضاء الشهوة، ولا يحصل بالقبلة (١) .

وأما الثاني: فهو أن العمل بالعلم الغالب، والظن الراجح واجب شرعاً وعقلاً[٢]، ألا يرى أن القاضي يقضي بشهادة الشهود بظاهر العدالة بناء على الغالب، وإن كان يحتمل قولهم الكذب والغلط، (وكذا)[٣] إذا قال الطبيب للمريض: إن في دواء كذا شفاءك، يجب العمل بقوله عقلاً، وإن كان يحتمل الغلط، وفيه جواب عما تمسكوا بدليل العقل[٤] .

أما الجواب عما تمسكوا بالنقل فنقول: لا ينافي كونُ القياس حجة كونَ الكتاب كافياً، لأن حجيته ثبتت[٥] به[٦]، ونقول أيضا : ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿ **فلا تقل لهما أفٍ** ﴾[٧] هل فيه صريح النهي عن الضرب والشتم؟ فلما لم يكن في الكتاب بيان كل شيء صريحاً دل أن المراد من التبيان[٨] هو التبيان بالمعاني المودعة فيه، والمعاني يوقف عليها تارة صريحاً، وتارة دلالة، أو إشارة، أواقتضاء، ولا يحصل ذلك إلا باجتهاد الرأي، فيكون

---

(١) فثبت بما استدل به الشارح من السنة للجمهور أنه عليه السلام أجاز القياس لغيره كما في حديث معاذ، وأنه علمه لنا كما في حديث عمر، فيدل قوله وفعله جميعاعلى جواز القياس .

(٢) لأن علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه اتفاقاً، فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين .

(٣) في ط : « كـــذا » .

(٤) بيانه : أن القياس يفيد علما غالباً وظناً راجحاً فيجب العمل به، ثم الاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الراي بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد، فإن قول صاحب الشرع موجب علم اليقين، وإنما يثبت في حقنا العلم والعمل به، إذا بلغنا ذلك، وفي البلوغ والاتصال برسول الله ﷺ احتمال، فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين، وفيه معنى هو مؤثر في الحكم شرعاً، ولكن في بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى نوع احتمال، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه .

(٥) في ك : تثبت .

(٦) فإن القياس هو الاعتبار المامور به في قوله تعالى : ﴿فاعتبروا﴾ فكان الحكم به حكماً بما انزل الله في الكتاب .

(٧) سورة الاسراء : الآية ٢٣، وقد وردت في النسختين بلفظ: ﴿ ولا تقل لهما أفٍ ﴾ وما اثبته هو رسم المصحف الشريف .

(٨) في ك : البيـــــان .

ما تمسكوا حجةً لنا عليهم بعد أن زعموا أنه لهم علينا، لأن إبانة الحكم في غير المنصوص بوجود مثل المعنى في المنصوص عليه فيه[1] باجتهاد الرأي هو القياس[2] .

وما أوردوا من الحديث: فليس [3] بحجة لهم، لأنه خبر الواحد، وهو لا يوجب إلا العمل، وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد .

فإن قلت : يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من أخبار الآحاد، قلت: لانسلم، وإنما يرد علينا إذا لم تكن مشهورة بتلقي الصحابة إياها بالقبول، والتلقي ثابت بالاجماع، فيكون ما تمسكنا مشهوراً، والمشهور يوجب العلم والعمل جميعاً[4] .

قوله: **وأما شرطه**[5]: إنما قدم الشرط على الركن وغيره لأنه لا وجود لما ثبت شرعاً قبل وجود شرطه، فيتوقف على شرطه، وكلامنا في القياس الشرعي، فقدم لهذا، وهذا كالصلاة مثلاً حيث لا وجود لها إلا عند شروطها كالطهارة وغيرها .

قوله: **فأن لايكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر**[6]: هذا هو الشرط الأول

---

(١) الضمير في « فيه » يعود إلى « غير المنصوص » .

(٢) وهذا جواب عما تمسك به نفاة القياس من قوله تعالى : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ ﴾ وهو ظاهر، وعن تمسكهم بقوله عز وجل : ﴿ ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ أيضاً .

(٣) في ط : ليس .

(٤) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣/ ٢٧٠ ـ ٢٩٢ وأصول السرخسي ٢/ ١١٨ ـ ١٤٤ وشرح المنار ٢/ ٧٥١ ـ ٧٦٠ والأحكام للآمدي ٤/ ٥ ـ ٧٢ والمستصفى ٢/ ٢٣٤ وما بعدها ، وإرشاد الفحول ص ١٩٩ وبلوغ السول ص١٢٢ ومختصر ابن الحاجب ص١٩٦ .

(٥) قال الاخسيكثي : وأما شرطه ـ أي القياس ـ فأن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر كقبول شهادة خزيمة رضي الله عنه وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له .أهـ انظر: الحسامي ص ٩٧ .

(٦) انظر عبارة الأخسيكثي التي أوردتها قبل هذا البند، واعلم أنه لابد من بيان الأصل والفرع لكثرة ورودهما في المسائل في هذا الباب، فأقول: الأصل في القياس عند أكثر العلماء من أهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأرز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً، كان الأصل هو البر عندهم، لأن الأصل: ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً إليه وذلك هو البر في هذا المثال، وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع ، كقوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل » في هذاالمثال ، لأن الأصل ما تفرع عليه غيره ، والحكم المنصوص عليه متفرع على النص، فكان هو الأصل، وذهبت طائفة من الفقهاء إلى أن الأصل هو الحكم في المحل ، وبه قال الفخر الرازي، لأن الأصل ما ابتنى عليه غيره، وكان العلم به موصلاً إلى =

من شرائط القياس، وإنما شرط هذا: لأنه إذا كان الأصل خاصاً ومع هذا جوزنا القياس يلزم معارضة الأدنى مع الأعلى، وهو لا يجوز لانتفاء شرط المعارضة.

بيان الملازمة: أن القياس يقتضي أن يثبت الحكم عاماً في موضع النص وغيره،

= العلم أو الظن بغيره، وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل، لأن حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والإجماع، إذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي أو ضرورة أمكن القياس، فلم يكن النص أصلا للقياس أيضا، ثم أن النزاع المذكور في هذه المسألة لفظي لإمكان إطلاق الأصل على كل واحد منها، لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه، وعلى المحل والنص، لأن كل واحد أصله، وأصل الأصل أصل، ولكن الأشبه أن يكون الأصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور، لأن الأصل يطلق على ما يبتني عليه غيره، وعلى مالا يفتقر إلى غيره، ويستقيم إطلاقه على المحل بالمعنيين، أما بالمعنى الأول: فلما تقدم، وأما بالمعنى الثاني: فلافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس، لأن المحل غير مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله، وأما الفرع: فهو المحل المشبه عند الأكثر كالأرز في المثال المذكور، وعند الباقين: هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلاً، وهذا أولى، لأنه الذي يبتني على الغير، ويفتقر إليه دون المحل إلا أنهم لما سموا المحل المشبه به أصلاً، سموا المحل الآخر فرعاً، وإذا ثبت هذا فأقول: إذا كان المراد من الأصل في عبارة المتن النص المثبت للحكم: فالمراد من الخصوص فيها التفرد، كما في قولك: فلان مخصوص بعلم الطب، أي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه أحد، لا المخصوص من صيغة عامة، فإنه غير مانع عن القياس، فإن أهل الذمة خصوا من عموم آية القتال، والحق بهم الشيوخ، والصبيان وغيرهم بالقياس، والباء في «بحكمه» بمعنى مع، وفي «بنص آخر» للسببية، والمختص به غير مذكور، والضمير راجع إلى الأصل، فيكون المعنى: يشترط أن لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصاً مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وتفرده به كقوله عليه السلام «من شهد له خزيمة فحسبه» فإنه مختص مع حكم وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ فإنه لما أوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد، فإذا أثبت بدليل في موضع كان مختصاًبه ولا يعدوه للنص النافي في غيره وإن كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور: فالمراد من الخصوص التفرد كما تقدم، والباء في «بحكمه» صلة الخصوص، وفي «بنص آخر» للسببية، أي يشترط أن لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم، مثل خزيمة رضي الله عنه فإنه مختص أي متفرد بقبول شهادته وحده، لا يشاركه فيه غيره، وعرف هذا الاختصاص بالآية الكريمة السابقة، أو المراد من الخصوص خصوص العموم، إلا أنه أريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فإنه لا يمنع من القياس ـ وهو ماشي عليه الشارح كما يفيده كلامه الآتي: وعليه تكون الباء في «بنص» متعلقة بالخصوص، والنص الآخر: الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور، يعني: يشترط أن لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصصه، مثل خزيمة رضي الله عنه فإنه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده من العمومات الموجبة للعدد مثل الآية المذكورة، ومثل قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ بقوله عليه السلام: «من شهد له خزيمة فحسبه» ولكن بطريق الكرامة، فيمنع من إلحاق غيره به قياساً، سواء كان مثله في الفضيلة، أو فوقه، أو دونه، وهذا الوجه أوفق لظاهر الكتاب، كذا قال العلامة علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري في شرحه. انظر: التحقيق ص ٢١٤.

والنص المخصص يقتضي أن يثبت الحكم خاصاً في المنصوص عليه، فيتعارض التعليل وهو الأدنى مع النص وهو الأعلى، فيلزم ماقلنا، نظيره: قبول شهادة خزيمة[1] وحده حيث خصت بنص آخر، وهو قوله عليه السلام: «خزيمة ذو الشهادتين »[2] عن قوله تعالى : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾[3] وإنما خصت شهادته كرامة له[4] ، فلا يقاس عليها غيرها لهذاالمعنى ، لئلا يلزم إبطال الخصوصية الثابتة بالنص [5] .

قوله: **وأن لا يكون الأصل[6] معدولاً به[7] عن القياس**: أي الشرط الثاني أن

---

(١) هو خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلب الأنصاري (أبو عمارة) صحابي من أشراف الأوس في الجاهلية والإسلام، ومن شجعانهم المقدمين، حمل راية بني خطمة من الأوس يوم فتح مكة، وعاش إلى خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وشهد معه واقعة صفين، فقتل فيها سنة ٣٧هـ، وهو ذو الشهادتين ، روى له البخاري ٣٨ حديثاً . انظر : طبقات ابن سعد ٤ / ٩٠ والاستيعاب ١ /١٦١ وتهذيب التهذيب ٣ /١٤٠ والإصابة ٢ /١١١ وشذرات الذهب ١ /٤٥ .

(٢) أخرج الحاكم والبيهقي من حديث عمارة بن خزيمة عن أبيه خزيمة بن ثابت أن رسول الله ﷺ ابتاع من سواد ابن الحارث المحاربي فرساً فجحده فشهد له خزيمة بن ثابت، فقال له رسول الله ﷺ : « ما حملك على الشهادة ولم تكن معه »؟ فقال: صدقت يارسول الله، ولكن صدقتك بما قلت وعرفت أنك لا تقول إلا حقاً، فقال: « من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه » . اهـ وبنحو هذا اللفظ رواه الطبراني في الكبير، وابن شاهين في كتاب السنة، كذا قال ابن حجر، وأخرجه أبو داود ، والنسائي، وعبد الله بن أحمد في زوائده على المسند ، والحاكم، والبيهقي عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه وهو من أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي الحديث، فذكروه مطولا بنفس السياق ، وفي آخره « فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين » ،وأخرجه البخاري عن زيد بن ثابت رضي الله عنه بسياقة أخرى، وفي آخره نحو لفظ أبي داود ومن بعده، انظر : صحيح البخاري ٤ /١٩ وسنن أبي داود ٣ /٣٠٨ وسنن النسائي ٢ /٢٢٩ والمستدرك ٢ /١٧ ومسند أحمد ٥ /٢١٥ وسنن البيهقي ٧ /٦٦ و١٠ /١٤٦ وفتح الباري ١٠ /١٣٧ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .

(٤) قال الحافظ ابن حجر تعليقا على حديث خزيمة هذا : « فيه فضيلة الفطنة في الأمور ، وأنها ترفع منزلة صاحبها ، لأن السبب الذي أبداه خزيمة حاصل في نفس الأمر يعرفه غيره من الصحابة ، وإنما هو لما اختص بتفطنه لما غفل عنه غيره مع وضوحه جوزي على ذلك بأن خص بفضيلة « من شهد له خزيمة أو عليه فحسبه » اهـ. انظر : فتح الباري ١٠ /١٣٨ .

(٥) انظر : أصول السرخسي ٢ /١٤٩ وشرح النظامي ص ٩٧ .

(٦) أي حكم الأصل ، وإلى ذلك أشار الشارح فما يأتي .

(٧) الضمير في « به » راجع إلى الأصل، والباء للتعدية، فإن العدول لازم، وهو الميل عن الطريق ، فلا يأتي المجهول منه إلا بالباء ، ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل، فيصير تقدير الكلام: ومن شرط القياس: أن لا يكون الأصل أي حكمه عادلاً عن سنن القياس ، أي مائلاً عنه، يعني : لا يكون على خلافه .

لايثبت الحكم في الأصل بخلاف القياس، لأن حكم الأصل إذا خالف القياس لا يمكن القياس لعدم إمكان الجمع بين الأصل والفرع، وهذا لأن القياس لابد له من أن يكون الأصل معقولاً معلولاً ، وهو منتفٍ هنا، لكون الأصل غير معقول ، فتنتفي العلة الجامعة، فلا يكاد يصح القياس ، نظيره: إيجاب الطهارة على من قهقه في الصلاة [١] بحديث القهقهة ثبت بخلاف القياس، لأن الطهارة لا تنتقض إلا بما ينافيها، والقهقهة ليست بمنافية إياها لأنها لو كانت منافيةً لكانت منافيةً في حالتي الصلاة وغيرها كالحدث ، فلما لم تكن منافيةً خارج الصلاة علم أن ناقضية القهقهة بالنص بخلاف القياس ، فلا يقاس عليها القهقهة في صلاة الجنازة ، وسجدة التلاوة ، لثبوت الأصل غير معقول المعنى [٢] .

قوله: **وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه[٣] إلى فرع هو نظيره[٤]**

---

(١) المراد بالصلاة هنا : الصلاة المطلقة .

(٢) اعلم أن بعض المحققين ذكر تفصيلاً في هذا الشرط فقال: الخارج عن القياس على اربعة أوجه: احدها: مااستثنى وخصص عن قاعدة عامة، ولم يعقل فيه معنى التخصيص، فلا يقاس عليه غيره، كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده، وثانيها: ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه، فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة، كاعداد الركعات، ونصب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولاً به عن القياس وخارجاً عنه تجوز،لأنه لم يسبق له عموم قياس، ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه، بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته، وثالثها: القواعد المبتداة العديمة النظير، لا يقاس عليها غيرها مع أنها يعقل معناها لأنه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع، وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا، وذلك كرخص المسافر والمسح على الخفين ، فإنا نعلم أن المسح على الخفين إنما جوز لعسر النزع، ومسيس الحاجة إلى استصحابه، ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم ، لأنها لاتساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع، فهذه الأقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق ، ورابعها : ما استثني عن قاعدة سابقة تطرق إلى استثنائه معنى فيجوز أن يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الأصوليين خلافا لبعض أصحاب ابي حنيفة رحمه الله .اهـ فتبين بهذا أن المراد من العدول عن القياس ههنا : مالا يعقل معناه أصلاً ، ويخالف القياس من كل وجه ، فإنه إذا كان موافقاً له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات .

(٣) الضمير يعود إلى الحكم .

(٤) الضمير عائد إلى الأصل المفهوم من التعدي .

ولا نص فيه[1]: هذا هو الشرط الثالث، وهو مشتمل على شروط خمسة [2]: الأول: أن يكون حكم الأصل متعدياً، وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة، وهو لايجوز عندنا لعدم الفائدة على ما نذكره [3] في حكم القياس بعونه تعالى، والثاني: أن يكون الحكم المتعدي شرعياً[4] وهو احتراز عن اللغوي، لأن اللغة لا تثبت بالقياس، لأن الأسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسمياتها فحسب، ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في غيره، لئلا يبطل غرض الواضع، فلا يقال: إن زيداً من الزيادة، فيقع اسم زيد على كل (مافيه)[5] زيادة، كالإبل والبقر والشجر والثمر، وعمراً من العمر، وهو البقاء، فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالحجر والمدر[6] وغير ذلك، وكذا لا يقال أن الشعب بكسر الشين (وهو)[7] الطريق في الجبل، وبفتحها القبيلة [8] إنما سيما بذلك لوجود الانشعاب[9] فيهما، فيقاس كل ما ينشعب بالشعب أو الشعب [10] كقرون البقر الوحشي.

---

(١) الضمير يعود إلى الفرع.

(٢) هي: اشتراط التعدي، وكون الحكم شرعياً، وعدم تغيره في الفرع، فإن قول صاحب المتن « بعينه » يشير إليه - ومماثلة الفرع الأصل، وعدم وجود النص في الفرع - وسيتكلم الشارح عليها تباعاً فيما يلي - قلت: وهذا الشرط وإن كان شروطاً في الحقيقة على ما ذكرت، إلا أن الكل لما كان راجعاً إلى تحقق التعدية، إذ أنها تتم بالجميع، جعل الاخسيكثي الكل شرطاً واحداً.

(٣) في ك: ذكره.

(٤) وهو مذهب جمهور الفقهاء، وقال ابن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله، والقاضي الباقلاني: لا يشترط أن يكون الحكم رشرعياً، بل يجري القياس في الأسامي واللغات، وهو مذهب جماعة من أهل العربية لأنا رأينا عصير العنب لا يسمى خمراً قبل الشدة المطربة، فإذا حصلت تلك الشدة يسمى خمراً، وإذا زالت زال الاسم، والدوران يفيد غلبة الظن، فيغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي الشدة، فمتى رأينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا أنه سمي بالخمر، وقد علمنا أن الخمر حرام، فحكمنا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم قوله عليه السلام: « حرمت الخمر لعينها » وكذا سائر الأشربة المسكرة لعموم العلة.

(٥) سقط من ط.

(٦) المدر: قطع الطين اليابس.

(٧) في ط: هـــو.

(٨) في ك: للقبيلة.

(٩) الانشعاب: التفرق. انظر: المجمل في اللغة للقزويني ج٢ الورقة ٣٨ وكتاب الأضداد للأصمعي ص٧ وكتاب الأضداد للسجستاني ص١٠٨ وكتاب الأضداد لابن السكيت ص ١٦٦.

(١٠) « بالشعب » بفتح الشين المشددة، و « الشعب » بكسر الشين المشددة، كذا في ك، وفي ط: تقديم الثانية على الأولى.

والثالث : أن يكون الحكم المتعدي ثابتاً بعينه من غير تغير، بأن يكون حكم الفرع مثل حكم الأصل[1] ، وهذا لأنه لا يخلو: إما أن يكون مثل علة الأصل ثابتاً في الفرع أم لا، فإن كان ثابتاً : تلزم المماثلة بين الحكمين ، لأن ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة ، وإن لم يكن ثابتاً : لا يصح القياس أصلاً ، لأن إثبات حكم شيء في شيء آخر بالقياس ولا مماثلة بينهما باطل لا طائل تحته .

والرابع : أن يكون الفرع نظير الأصل، لأن القياس هو المحاذاة[2]، ولا محاذاة بين الشيئين إذا لم يكونا نظيرين .

والخامس : أن (لا يكون) [3] في الفرع نص آخر، لأنه إذا كان فيه نص لا يصح إثبات الحكم فيه بالقياس [4]، لأن القياس يحتاج إليه أبداً في موضع لا نص فيه ، لأن النص أقوى منه ، ولا يصار إلى الضعيف مع وجود القوي [5] .

---

(١) من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف ، أو سقوط قيد .

(٢) بين الشيئين في العلة والحكم . (٣) في ك : يكـون .

(٤) اعلم أن التعليل لتعدية الحكم إلى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة أصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع أو على خلافه،وهو اختيار القاضي أبي زيد الدبوسي ومن تابعه من المتأخرين ، وعند الشافعي رحمه الله إن كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلاً،وإن كان على وفاقه من غير أن يثبت زيادة فيه ، أو اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحاً ، لانه إذا كان موافقاً له كان مؤكداً لموجبه ، وإن كان مثبتاً لزيادة كان النص عنها ساكتاً يكون بياناً ، والكلام وإن كان ظاهراً فهو محتمل لزيادة البيان ، فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه، فيبطل التعليل على خلافه، وتمسك عامة أصحابنا بما ذكره الشارح في حالة ما إذا كان التعليل موافقاً للنص الذي في الفرع ثم قالوا: وإن كان التعليل مخالفاً له فهو باطل، لأن التعليل لا يصلح مبطلاً لحكم النص بالإجماع ، وإن كان مثبتاً لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل أيضاً ، لأن إثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع، فإن جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته النص، وبعد الزيادة يصير بعضه، وقد بينا أن ذلك نسخ، فلا يجوز بالرأي ، واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير إليه كلام صاحب الميزان : أن يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة ، وهو الأشبه ، لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل، ولامانع في الشرع والعقل من تعاضد الأدلة، وتأكيد بعضها ببعض، فإن الشرع قد ورد بآيات كثيرة ، وأحاديث متعددة في حكم واحد، وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ، فقالوا : هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول، ولم ينقل عن أحد في ذلك نكير ، فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك .

(٥)انظر : أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣/٣٠٢ والتحقيق ص ٢١٦ وشرح المنار ٢/٧٦٥ والتلويح على التوضيح ٢/٣٦١ والاحكام للآمدي ٣/٢٧٨ و ٣٥٩ وإرشاد الفحول ص ٢٠٤ .

فإن قلت كيف قال المصنف : **وأن يتعدى الحكم**[١] : والحكم عرض لا يمكن تعديته[٢] من موضع إلى موضع على ما مر في أول القياس [٣]؟ قلت: سامح المصنف في العبارة وأراد بالتعدي ثبوت مثل حكم الأصل في الفرع مجازاً ، والمجاز بابه مفتوح بحيث لا يسد ونحن لا ننفيه، وإنما أبطلنا لفظ التعدية فيما مر: لاستعماله في مقام الحد ، لأن الحد لبيان الحقيقة، والمجاز ينافيها .

قوله : **بعينه** [٤] : يرتبط بقوله : الحكم، وقد مر بيانه [٥] .

قوله : **فلا يستقيم التعليل**[٦]: إلى آخره،اعلم أولاً : أن التعليل جعل الشيء علة، وهو من العلة كالتبييض من البياض ، والتسويد من السواد ، وفي عرف الفقهاء : استنباط وصف من المنصوص عليه لتعدية حكمه إلى غيره ، ثم اعلم أن هذا هو نتيجة الشرط الثاني وهو أن يكون المتعدي شرعياً ، بيانه : أن إسم الخمر لما لم يكن شرعياً لم يستقم تعليله بأن يقال : أنها من المخامرة ، فيقاس عليها غيرها من الأشربة لوجود المخامرة فيها ، وإنما لم يعلل لما قلنا .

قوله: **ولا لصحة ظهار الذمي**[٧] ، أي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي ،

---

(١) قال الاخسيكثي : وأما شرطه ـ أي القياس ـ فان لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر كقبول شهادة خزيمة رضي الله عنه وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له ، وان لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس كإيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة ، وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ، ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لإثبات إسم الخمر لسائر الأشربة، لأنه ليس بحكم شرعي ، ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية، ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطئ، لأن عذرهما دون عذره، فكان تعديته إلى ما ليس بنظيره، ولا لشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار، وفي مصرف الصدقات لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره . أهـ. انظر الحسامي : ص ٩٧ .

(٢) في ك : تعديه .

(٣) عند تعريفه .

(٤) ذكرت عبارة الاخسيكثي في هامش (١) عاليه فارجع إليها .

(٥) بالكلام على ماتضمنه من شروط .

(٦) انظر عبارة الاخسيكثي فقد دونتها لك في هامش (١) عاليه .

(٧) سطرت لك قريباً نص الاخسيكثي في متنه .

هذا هو نتيجة الشرط الثالث وهو كون حكم الأصل والفرع مثلين ، بيانه أن ظهار الذمي صحيح عند الشافعي قياساً على ظهار المسلم [١]، وهذا لأنه نوع حرمة فيصح كما يصح طلاقه كطلاق المسلم[٢]، قلنا : لا يصح هذاالقياس لعدم المماثلة بين حكمي الأصل والفرع ، والقياس بلا مماثلة باطل . وإنما قلناه : لأن الحرمة الثابتة بالأصل وهو ظهار المسلم حرمة مؤقتة بالكفارة متناهية بها، والحرمة الثابتة بالفرع وهو ظهار الذمي حرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لعدم كون الكافر أهلاً للكفارة ، لأن فيها معنى العبادة ، وهو ليس بأهل لها ، أوالواجب على المظاهر إذا لم يقدر على الاعتاق [illegible] الصوم، والصوم عبادة محضة لا تصح من الكافر أصلاً ، ولا مماثلة بين ما ه[illegible]ؤقت المتناهي ،وبين ما هو المؤبد الغير المتناهي [٣] .

فإن قلت: لا نسلم أن الكافر ليس بأهل للتكفير وهو أهل للتحرير ، فيكون أهلاً للتكفير، قلت: لا نسلم أنه أهل لتحرير يخلفه الصوم، وإنما الواجب بالنص هو، لاتحرير مطلق لقوله تعالى: ﴿**فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين**﴾[٤] فافهم.

قوله : **في الأصل** [٥] : أي في (ظهار)[٦] المسلم . **في الفرع**[٧]: أي في ظهار [٨] الذمي . **عن الغاية**[٩] : أي عن الكفارة .

---

(١) وعندنا معاشر الحنفية لا يصح ظهار الذمي حتى لا يحرم الوطء أصلاً .

(٢) وتوضيحه : أن الشافعي رحمه الله قال: موجب الظهار الحرمة، والذمي من أهل الحرمة كالمسلم، ومن أهل الكفارة لأنه من أهل الاطعام والاعتاق، وإن لم يكن أهلاً للصوم لا تمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس بأهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح، وإن سلمنا أنه ليس بأهل للكفارة فهو أهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة، كما اعتبر أبو حنيفة رحمه الله إيلاء الذمي في حق الطلاق ، وإن لم يعتبر لإيجاب الكفارة .

(٣) انظر : الاقناع ٢ / ٢٣٠ وبدائع الصنائع ٥ /٢١٢٢ .

(٤) سورة المجادلة : الآية ٤ .

(٥) ذكرت عبارة الاخسيكثي كاملة فيما سبق فارجع إليها .

(٦) في ك : ظاهـــر .

(٧) « في الفرع » من عبارة المتن .

(٨) في ك : ظاهـــر .

(٩) « عن الغاية » من عبارة المتن وقد ذكرتها فيما تقدم .

قوله: **ولا لتعدية الحكم من الناسي**: أي لا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر[1] إلى المكره والخاطئ، وهذا هو نتيجة الشرط الرابع، وهو أن يكون الفرع نظير الأصل، بيانه: أن المكره والخاطئ لا قضاء عليهما عند الشافعي قياساً على الناسي، لأنهما في العذر كهو[2]. قلنا: لا استقامة لهذا التعليل، لأن الفرع ليس بنظير الأصل، والقياس: رد الشيء إلى نظيره، فلا يصح فيما لم يكن الأصل والفرع نظيرين، وإنما قلناه: لأن العذر في الفرع دون العذر في الأصل، لكون عذر الأصل من قبل من له الحق[3]، وكون عذر الفرع من قبل من ليس له الحق، وهذا في المكره ظاهر[4]، فكذا الخاطئ، لأن الخاطئ إنما وقع فيما وقع لتقصيره[5] وسوء تدبيره، ولهذا يجب على القاتل خطأ الدية والكفارة، غير أن الاثم مرتفع بقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[6]، والمراد هو

---

(١) اي في الأكل والشرب حالة الصوم .

(٢) قال الشافعي رحمه الله: إن الناسي لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد إلى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطراً وإن وجد منه القصد إلى نفس الفعل، فلأن لا يكون فعل الخاطئ فطراً مع أنه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان أولى، وكذا المكره على الفطر، لأن الإكراه إذا كان بغير حق انتقل فعل المكره إلى الحامل عليه، وإذا انتقل إليه لم يبق له فعل كفعل الناسي لما أضيف إلى صاحب الحق لم يبق للناسي فعل .

(٣) إذا النسيان امر جبل عليه الانسان، لا صنع له فيه، ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه، فكان سماوياً محضاً منسوباً إلى صاحب الحق من كل وجه، فلم يصلح لضمان حقه، لانه صدر منه، فاستقام أن يجعل ركن الصوم باعتباره قائما حكماً .

(٤) فالإكراه حادث بصنعٍ مضاف إلى العبد لا إلى صاحب الحق، ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالإكراه.

(٥) في ك : لتقصره .

(٦) قال الزيلعي:لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لايذكرونه إلا بهذا اللفظ، أهـ. قلت: قال ابن السبكي في طبقات الشافعية: وقفت على كتاب اختلاف الفقهاء للامام محمد بن نصر قال: يروى عن النبي ﷺ أنه قال: « رفع عن امتي الخطا والنسيان وما أكرهوا عليه» إلا أنه ليس له إسناد يحتج بمثله.أهـ. فاستفدت من هذا أن لهذا اللفظ إسناداً ولكنه لم يثبت، ثم وجد رفيقنا في طلب الحديث شمس الدين محمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي الحديث بلفظه في رواية أبي القاسم الفضل بن جعفر ابن محمد التميمي المؤذن المعروف باخي عاصم فإنه قال: قال رسول الله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه»، ولكن ابن ماجة روى في سننه الحديث بهذا الاسناد بلفظ غيره. أهـ. لفظ ابن السبكي، وأقول: لفظ ابن ماجة هو: « إن الله وضع عن أمتي الخطا والنسيان وماستكرهوا عليه» ، وقد أخرجه ابن ماجة والبيهقي ، والدارقطني، والحاكم والطحاوي من =

الحكم، لأن ذات الخطأ ليس بمرتفع، على أنا نقول: القياس إنما يصح فيما كان معقول المعنى، وهو منتف هنا، لأن بقاء صوم الناسي مع وجود المنافي هو المُفَطِّر غير معقول، فلا يقاس عليه المكره،(والخاطئ وصورة)[1] الخاطئ: مُمَضْمِضٌ دخل في حلقه الماء من غير قصد [2].

قوله : **ولا لشرط الإيمان**[3]: إلى آخره، وهذا هونتيجة الشرط الخامس[4] من الشروط الخمسة المشتمل عليها الشرط الثالث ، أي لا يستقيم التعليل لشرط[5] الإيمان في رقبة اليمين والظهار ، بأن يقول الخصم[6] مثلا أنه تحرير في تكفير، فيشترط الإيمان فيه قياساً على التحرير في تكفير[7] القتل، والإيمان منصوص فيه. قلنا: هذا فاسد، لأنه تعدية[8] إلى مافيه نص، وهذا لأنه لا يخلوا إما ان كان التعليل

= حديث ابن عباس مرفوعاً، قال الحاكم : صحيح على شرطهما ولم يخرجاه . أهـ وقال البيهقي : جود إسناده بشر بن بكر وهو من الثقات . أهـ ورواه ابن ماجة من حديث أبي ذر مرفوعاً ، وفي إسناده أبوبكر الهذلي متفق على ضعفه، ورواه الطبراني في الكبير من حديث ثوبان مرفوعاً بنحوه ، وفي إسناده يزيد بن ربيعة الرحبي وهو ضعيف: كذا قال الهيثمي . ورواه الطبراني في الأوسط والبيهقي من حديث عقبة بن عامر مرفوعاً، وفي إسناده ابن لهيعة، وحديثه حسن وفيه ضعف، كذا قال الهيثمي، ورواه الطبراني من حديث ابن عمر مرفوعاً ، وفي إسناده محمد بن مصفى، وثقه أبو حاتم وغيره،وفيه كلام لايضر، وبقية رجاله رجال الصحيح، كذا قال الهيثمي . انظر: سنن ابن ماجة ١ /٦٥٩ وسنن الدارقطني ٢ /٤٩٧ والمستدرك ٢ /١٩٨ وسنن البيهقي ٧ /٣٥٦ وشرح معاني الآثار ٢ /٥٦ ومجمع الزوائد ٦ /٢٥٠ ونصب الراية ٢ /٦٤ وطبقات الشافعية الكبرى ٢ /٦٤ .

(١) في ك : « الخاطئ» بدون حرف العطف ، وفي ط « صورة » بدون الواو .

(٢) وهو صائم ، فيجب عليه القضاء دون الكفارة، وكذا إذا أفطر مكرهاً عند الحنفية . انظر : الهداية ١ /٨٨ والإقناع ١ /٣٥٧ـ٣٥٨ .

(٣) ارجع إلى عبارة الاخسيكثي في متنه ، فقد اوردتها فيما تقدم .

(٤) وهو خلو الفرع من النص، قال الآمدي: هذا مما لا نعرف خلافا بين الأصوليين في اشتراطه. أهـ .انظر: الأحكام للآمدي ٣ /٣٦٣ .

(٥) في ك : بشـــرط .

(٦) اعلم أن الشافعي رضي الله عنه لما جوز إثبات زيادة لم يتعرض لها النص بالتعليل في المواضع المنصوص عليها ـ على النحو الذي بينته لك فيما تقدّم ـ شرط صفة الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل ، وشرط هو وأبو يوسف في رواية عنه صفة الإيمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر ، حتى لم يجوز صرفها إلى الفقراء الكفار اعتباراً بمصرف الزكاة فإن الإيمان شرط فيه بالاجماع، وقد خالفه الحنفية في ذلك . انظر : الاقناع ٢ /٢٣٢ و٢٣٤ و٣٨٣ و١ /٣٥٢ و ٣٥٣ والهداية ١ /٨٠ .

(٧) في ط : التكفير . (٨) في ط : تعــدي .

موافقاً للنص أم لا، ففي الأول: لا يبقى للتعليل فائدة، لأن إضافة الحكم إلى الأقوى أولى من إضافته إلى الأدنى وهو التعليل، وفي الثاني يلزم معارضة الضعيف بالقوي وهو باطل، ولأنه يلزم أن يكون الحكم المطلق الثابت بالنص مقيداً بالتعليل، وفيه إلغاء إطلاق النص بالرأي ،والرأي في معارضة المنقول غير مقبول .

وكذا إذا قال الخصم: لا يجوز أن يكون الذمي مصرفاً لسائر الصدقات الواجبة، لأنه لا يصلح أن يكون مصرفاً للزكاة، فكذا لا يصلح أن يكون مصرفاً لغيرها قياساً عليها، (فنقول)[1] هذا قياس فاسد لكونه تعدية إلى ما فيه نص، وهو قوله تعالى : ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم [2] في الدين ولم يخرجوكم من دياركم [3] أن تبروهم** ﴾[4] والمبرة المذكورة في النص تقتضي أن يكون الذمي مصرفاً للصدقات[5]، وبالتعليل يبطل ذاك وهو فاسد لما بينا، غير أنه إنما لم يصلح[6] للزكاة مصرفاً للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام : « خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم » [7] .

---

(١) في ك : نقـــول .
(٢) في ك : « يقاتلونكم » وهو خطأ نحوي فضلاً عن مخالفته لرسم المصحف .
(٣) في ط : « دياكم » وهو سهو من الناسخ .
(٤) سـورة الممتحنـة الآية ٨ .
(٥) انظر أحكام القرآن للجصاص ٣ / ٥٣٧ .
(٦) في ك : يصـــح .
(٧) أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه، ومسلم، والنسائي، وأبو داود، والترمذي وأحمد، والبيهقي من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن فقال : إنك تاتي قوماً أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإن هم أطاعوك لذلك فاعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم،... الحديث بلفظ أبي داود، أقول : ومن المعلوم أن أخبار الشارع في معنى الانشاء، فقوله: « تؤخذ » و: « ترد » في معنى خذها وردها، حتى لا يكون محتملاً للصدق والكذب، وذلك محال عليه ، وفضلاً عن ذلك فقد ورد في لفظ للبخاري والبيهقي :« فإذا أطاعوا بها فخذ منهم .. » الحديث . انظر: صحيح البخاري ٢ / ١٠٤ و١١٩ و١٢٨ وصحيح مسلم ١ / ١٩٥ ـ ٢٠٠ وسنن النسائي ١ / ٣٣٠ وسنن أبي داود ٢ / ١٠٤ وجامع الترمذي ٣ / ١١٦ ومسند أحمد بشرح أحمد شاكر ٣ / ٣٤٢ وسنن البيهقي ٢ / ٧ .

قوله: **والشرط الرابع**[١] : إلى آخره، لأن تغيير[٢] حكم النص في نفسه بالرأي باطل، بيانه: أن بالتعليل لا يجوز أن يتغير حكم الفرع مع أنه ضعيف لثبوته بالرأي فلأن لا يتغير حكم النص[٣] مع أنه قوي لثبوته بالنص بطريق الأولى .

قوله : **كما أبطلناه في الفروع**[٤]: الضمير راجع إلى التغيير، وهذا كظهار الذمي[٥] وكشرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار [٦]، لأن في كل واحد منهما[٧] تغير حكم النص من توقيت إلى تأبيد، ومن إطلاقٍ إلى تقييد [٨]، فلا يجوز لما قلنا، فافهم[٩] .

قوله : **وإنما خصصنا القليل**[١٠] : إلى آخره، هذا جواب سؤال مقدر، وتقديره بأن يقول الشافعي: لقد وقعتم فيما أبيتم حيث قلتم: إن الربا لا يجري في القليل، وخصصتموه عن النص[١١] وهو يشمل القليل والكثير[١٢]، وجوزتم مبيع الحفنة بالحفنتين، وليس ذلك إلا تغيير حكم النص بالتعليل [١٣]، فأجاب عنه وقال: إنما

---

(١) قال الاخسيكثي: والشرط الرابع أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبله، لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع. اهـ . قلت: وهذا نص المتن من النسخة التي بين يدي، لكن نقل صاحب التحقيق هذه العبارة هكذا « والشرط الرابع أن يبقى حكم النص ..» الخ وهذه عبارة فخر الإسلام البزدوي في أصوله، وكلام الشارح فيما بعد يفيد أنها نص المتن عنده .

(٢) في ك : « تغير » وما أثبته من ط هو الموافق لعبارة المتن التي قدمتها لك من قريب ،والمراد من التغيير: تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير الحاصل من الخصوص إلى العموم ، فإنه من ضرورة التعليل، إذ لا فائدة له إلا تعميم حكم النص .

(٣) سواء كان في الأصل أو في الفرع ، ويمكن أن تكون اللام عوضاً عن المضاف إليه، اي نص الأصل، ويؤيده قول صاحب المتن « كما أبطلناه في الفروع » .

(٤) في ك : « الفرع » ، وما أثبته من ط هو الموافق لعبارة الاخسيكثي في المتن، وقد قدمتها لك قريباً .

(٥) أي على قول الشافعي بصحته كما تقدم . (٦) على مذهب الشافعي كما تقدم . (٧) في ك : منها .

(٨) في الكلام لف ونشر مرتب ، فقوله : « من توقيت إلى تأبيد » يرجع إلى ظهار الذمي، وقوله: « من إطلاق إلى تقييد » يرجع إلى شرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار .

(٩) انظر: الحسامي مع شرح النظامي ص٩٨ وأصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣/ ٣٢٠ والتحقيق ص٢١٨ .

(١٠) ساوافيك بعبارة صاحب المتن (الاخسيكثي) في الموضع اللائق بها .

(١١) وهو قوله عليه السلام: « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » وقد تقدم تخريجه .

(١٢) فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال .

(١٣) حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل، فإنها لما علقت بصفة الكيل لم يبق النص متناولاً للقليل، لأنه ليس بكيل .

خصصناه للاستثناء، وهذا لأن الاستثناء الحقيقي، أعني المتصل، يقتضي مجانسة المستثنى والمستثنى منه، والأصل في الكلام هو الحقيقة حتى يدل دليل المجاز، فلما كان كذلك قلنا: المستثنى حال، والمستثنى منه عين، ولامجانسة بينهما[١]، فدعتنا الضرورة إلى أن نقول: المستثنى (منه)[٢] الأحوال عملاً بما هو الأصل[٣]، فصار تقدير الحديث : لا تبيعوا الطعام بالطعام في الأحوال أي في حال المفاضلة والمجازفةوالمساواة إلا في حال[٤] المساواة، والمساواة لا تثبت إلا في الكثير، بيانه: أن المساواة لا وجود لها بدون المسوي[٥]، والشرع في الحنطة جعل المسوى[٦] هو الكيل[٧]، والكيل عبارة عن المعيار المقدر، ولا وجود له فيما دون ذلك، فلما لم يكن للمساواة وجود فيما دون المقدر شرعاً لم تثبت المفاضلة فيه، لأنها لا وجود لها بدون المساواة (لأن)[٨] المفاضلة عبارة عن فضل أحد المتساويين، فلم تحرم المفاضلة في القليل، وكذلك المجازفة[٩]، لأنها إنما حرمت لاحتمال الفضل، ولا فضل هنا شرعاً لما قلنا، وإن كان موجوداً حقيقة، لأن المراد من الفضل في باب الربا هو الفضل المكيف الشرعي ، لا الفضل المطلق كيف كان، على أنه قال عليه السلام في حديث آخر : « الحنطة بالحنطة مثل بمثل، كيل بكيل، والفضل ربا » ، وجعل الربا في الفضل على المكيل، فلما عرفت هذا عرفت أنا لم نغير حكم النص بالتعليل، بل بالنص[١٠] المصاحب للتعليل، أو بالنص الآخر .

---

(١) يريد الشارح أن يقول: واستثناء الحال من الأعيان لغو في الحقيقة، وإن كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بأن يجعل الاستثناء منقطعاً ، ولكن المجاز خلاف الأصل .

(٢) سقط من ك .

(٣) في الاستثناء، والأصل في الاستثناء كونه حقيقياً .

(٤) في ك : حالة .

(٥) بتشديد الواو المكسورة .

(٦) في ك : المستوى .

(٧) يشير بذلك إلى قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثل بمثل، كيل بكيل ..» الحديث وسيصرح به قريباً .

(٨) في ك : ولأن .

(٩) لا تثبت إلا في الكثير،والمجازفة هنا عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما .

(١٠) فإن آخر قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» دليل على أن أوله لم يتناول القليل .

فإن قلت : لا نسلم أن الاستثناء استثناء حال، بل قوله: « سواء بسواء»، نصب على الاستثناء[1] قلت: انه استثناء حال، لأن الحال عبارة عما دل على هيئة، وهو حاصل هنا، لأن معنى قوله عليه السلام: « سواء بسواء» : مساوياً بمساو[2]، أي في حال كون الطعام مساوياً بمساو .

فإن قلت : لا نسلم أن المساواة لا توجد فيما دون الكيل، ولها وجود فيه بالاتفاق، ألا يرى أن من باع حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق، أما عندنا فظاهر، فكذا عند الخصم لوجود المساواة[3]، فلما ثبتت[4] المساواة ثبتت[5] المفاضلة والمجازفة بناء عليها على ما مر، فيجري الربا في القليل كما يجرى في الكثير .

قلت: إنما نعني بالمساواة مساواة شرعية لا حقيقية، وتلك غير ثابتة في القليل لما قلنا، فلم تثبت المفاضلة والمجازفة لعدم ثبوت المساواة شرعاً فيما دون الكيل، والمسألة ممنوعة، لأنه لا يجوز بيع الحفنة بالحفنة عند الشافعي كما لا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين[6]، والرواية[7] في شرح الطحاوي[8]، وهذان الجوابان الساطعان هما القاطعان لوهم الخانقاهي .

---

(١) المنقطع مجازاً، إذ ان كون « سواء » بمعنى متساوياً مجاز، ولا وجه لترجيح أحد المجازين على الآخر.
(٢) بالاتفاق ، والاستثناء المفرغ أولى وأكثر من المنقطع .
(٣) سياتي في الشرح بعد سطور أن ذلك لا يجوز عند الشافعي رحمه الله .
(٤) في ط : ثبت . (٥) في ط : ثبت . (٦) انظر الاقناع ٢ / ١١ والهداية ٣ / ٤٦ .
(٧) أي حديث : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » .
(٨) الطحاوي : هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي (أبو جعفر) فقيه مجتهد، محدث حافظ مؤرخ، ولد ونشا في « طحا » من صعيد مصر سنة ٢٣٩ هـ على الصحيح، وانتهت إليه رياسة الأحناف بمصر، وتوفي بها سنة ٣٢١هـ من مصنفاته الكثيرة فضلاً عما تقدم: « أحكام القرآن » ، و« المختصر » فقه حنفي، و« الاختلاف بين الفقهاء » وغيرها . انظر : غاية النهاية ١ / ٥٣٦ ووفيات الأعيان ٢ / ٢٣ والجواهر المضيئة ص٧٦ ولسان الميزان ١ / ٢٧٤ واللباب ج٢ الورقة ١٦ و١٤٨ والفوائد البهية ص٣١ .
وللطحاوي شرح الجامع الكبير ،وشرح الجامع الصغير في الفروع لمحمد بن الحسن الشيباني. انظر : النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ص١٩ وكشف الظنون ١ / ٥٦٢ و٥٦٨، قلت : وغالب الظن أن الشارح يعني شرح مختصر الطحاوي في الفروع .

قوله : **ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير**[1] : بيانه : أن المراد من المساواة مساواة شرعية، والمفاضلة والمجازفة بنيتا عليها على ما قلنا، فلما لم يثبت الأصل لم يثبت ما بنيا عليه ، لئلا تلزم الاستحالة، وإنما قلنا: إن المساواة شرعية لما مر .

قوله: **مصاحباً** [2] : حال من المجرور، لا خبر صار[3]، وخبره هو الجار والمجرور[4]، أي صار التغيير بالنص في حال كون النص مصاحباً للتعليل .

قوله : **لا به**[5]: أي لا بالتعليل[6] .

قوله: **وكذلك جواز الابدال**[7]: إلى آخره، هذا أيضاجواب سؤال مقدر عطفاً على قوله: وإنما خصصنا القليل، وتقدير السؤال بأن يقال: إنكم وقعتم فيما أبيتم حيث غيرتم حكم النص بالتعليل، لأن النص عين الشاة والبقر والابل في الزكاة[8]، وهي اسم للصورة والمعنى، وأنتم أبطلتم حيث أبدلتم وعللتم بالمالية[9]. فأجاب

---

(١) قال الاخسيكثي: وإنما خصصنا القليل من قوله عليه السلام: « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»، لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير، فصار التغيير بالنص مصاحباً للتعليل لابه، اهـ. انظر: الحسامي ص٩٩ .

(٢) قدمت لك المتن في الهامش السابق، و«مصاحبا» هنا بمعنى موافقاً .

(٣) قال في التحقيق: ويجوز أن يكون خبر «صار» أي التغيير الحاصل بالنص مصاحبا، أو يكون خبراً بعد خبر ، يعني: تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذا النص، فإن الاستثناء يدل على أن القليل ليس بمراد من هذاالكلام ، وتعليلنا بالكيل يدل أيضا على أن القليل ليس بمحل للربا فتوافقا، لا أن التغيير حصل بالتعليل ، اهـ.

(٤) اي بالنص .

(٥) ارجع إلى ما ذكرته من عبارة الاخسيكثي في هامش (١) عاليه .

(٦) انظر : التحقيق ص٢١٩ وكشف الأسرار ٣ / ٣٣٤ وشرح المنار ٢ / ٧٧٦ والتوضيح ٢ / ٣٦٥ .

(٧) سأوافيك بنص متن الاخسيكثي في المكان المناسب فيما ياتي .

(٨) يشير الشارح بذلك إلى حديثين ذكرهما فيما سبق: أولهما قوله عليه السلام: « في خمس من الابل السائمة شاة » ، وقد سبق تخريجه، وفيه بيان زكاة هذه الأصناف الثلاثة، فقد جاء فيه: « وفي كل أربعين باقورة بقرة، وفي كل أربعين شاة سائمة شاة...» الحديث، وثانيهما: قوله عليه السلام : « في خمس من الابل شاة » وسبق الكلام عليه ، وقد اشتمل لفظه على بيان زكاة الابل والغنم .

(٩) اعلم أن هذا النقض مبني على ما ذهب إليه الحنفية من تجويز دفع القيم في الزكاة، وعرضه بلفظ أتم: أن النص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير، لأن الله تعالى أوجب الصدقة للفقراء مجملة، وفسرها النبي ﷺ بقوله: «في خمس من الإبل شاة وفي أربعين شاة شاة» فصار كان الله تعالى قال : إنما الشاة للفقير، فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المشفوعة للشفيع، =

وقال: إنما جاز الابدال بالنص المصاحب للتعليل (لا بالتعليل)[1]، بيانه: أن الله تبارك وتعالى لماوعد الفقراء أرزاقهم دفعاً لحوائجهم بقوله: ﴿ **وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها** ﴾[2] وأمر الأغنياء بصرف زكاة أموالهم إلى الفقراء[3] تحقيقاً لإيفاء ما وعده تعالى لهم، والمأمور به وهو الشاة والإبل والبقر لا يكفي ولا يفي بالموعود لهم، لاختلاف حاجاتهم، علمنا بدلالة النص[4] تضمناً أن المراد من المأموربه هو جنس المال، لا عين المنصوص جزماً، فصار التغيير[5] بالنص المجامع [6] للتعليل لا به.

ومعنى **الانجاز**[7]: الوفاء: ومنه قولهم: أنجز حر ماوعد[8]، والمراد بالأمر[9]: أمر الزكاة.

= وأنتم معاشر الأحناف أبطلتم أي أسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكاة، فكان هذا تغييراً لموجب النص، لا تعدية لحكمه، لأن الشاة كانت هي الواجبة عيناً قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها إلى غيرها، وبعده لم تبق واجبة، لأنه يسعه تركها إلى غير وهو القيمة، فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار إلى الثوب بالتعليل، والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في سائر حقوق العباد، فاستعمال القياس لإبطال الحق عن الصورة أو المعنى يكون باطلاً، لأنه موضوع لتعدية الحكم الشرعي لا لنقل الحق من محل إلى محل.

(١) سقط من ك. (٢) سورة هود: الآية ٦.

(٣) كما قال تعالى: ﴿ وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً ﴾ سورة المزمل: الآية ٢٠، وقال تعالى: ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾ سورة التوبة: الآية ١٠٣ وقال عزوجل: ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها... ﴾ الآية ٦٠ من سورة التوبة.

(٤) الأمر للأغنياء بصرف زكاة أموالهم إلى الفقراء.

(٥) في ك: التغير. (٦) في ك: الجامع.

(٧) قال الاخسيكثي: وكذلك جواز الابدال في باب الزكاة ثبت بالنص لابالتعليل لأن الأمر بانجاز ماوعد للفقراء رزقاً لهم مما أوجب لنفسه على الأغنياء من مال مسمى لا يحتمله مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال، فصار التغيير بالنص مجامعاً للتعليل لا به، وإنما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف إلى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد. اهـ انظر الحسامي ص٩٩.

(٨) قال المفضل: أول من قال ذلك: الحارث بن عمرو آكل المرار الكندي لصخر بن نهشل بن دارم، وذلك أن الحارث قال لصخر: هل أدلك على غنيمة على أن لي خمسها؟ فقال صخر: نعم فدله على ناس من اليمن، فأغار عليهم بقومه، فظفروا وغنموا، فلما انصرفوا قال له الحارث: أنجز حُر ما وعد، فأرسلها مثلا، فراود صخر قومه على أن يعطوا الحارث ما كان ضمن له، فأبوا عليه، وقال جعفر بن ثعلبة بن جعفر: والله لا نعطيه شيئا من غنيمتنا، فحمل عليه صخر فطعنه فقتله، فلما رأى ذلك الجيش أعطوه الخمس، فدفعه إلى الحارث. انظر: مجمع الأمثال للميداني ٢ / ٣٣٢.

(٩) انظر عبارة الاخسيكثي فقد ذكرتها في هامش (٧) عاليه.

قوله : **مما أوجب لنفسه على الأغنياء**[1] : أي مما أوجبه الله تعالى لنفسه، وإنما قال هذا لأن الزكاة عبادة مالية خالصة لله [تعالى][2] على عباده، ولامعبود سواه، غير أنه لماوجب على الأغنياء حقاً جعل مصارفه الفقراء وفاءً بما وعد، والنفس عبارة عما يريده القائل بقوله أنا .

قوله: **لايحتمله**[3]: صفة لما قبله، والضمير البارز يرجع إلى «ما» في: ماوعد. مع اختلاف المواعيد[4]: لأن بعض الناس يحتاج إلى الطعام واللباس، والبعض إلى القرطاس وغير ذلك من حوائج الناس[5] .

قوله : **يتضمن**[6] : خبر « لأن الأمر » .

قوله : **وإنما التعليل لحكم شرعيٍّ**[7]: هذا جواب إشكال، وهو أن يقال: سلمنا أن التغيير لا بالتعليل، بل بالنص على ماقلتم: أن الأمر بانجاز المواعيد متضمن للاستبدال، ولكن لابد من بيان فائدة التعليل[8]، فأجاب عنه بقوله: إنما التعليل لإظهار حكم شرعي[9] وهو صلاح المحل[10]، أي الشاة مثلاً للصرف إلى الفقير بدوام يد الفقير على ذلك المحل بعد وقوع المؤدى لله تعالى بابتداء اليد، وصلاحه بأن يكون مالاً متقوماً[11]، وهو حاصل في غير الشاة، فيعدى الحكم منها إلى غيرها[12] من

---

(١) دونت نص الاخسيكثي في متنه قريباً، فارجع إليه .
(٢) زيـــادة من ك .
(٣) ارجع إلى عبارة الاخسيكثي التي دونتها في هامش (٧) من الصحيفة السابقة .
(٤) نقلت قريباً لفظ الاخسيكثي فانظره في هامش (٧) من الصحيفة السابقة .
(٥) في ط : الأنـــاس .
(٦) ارجع إلى ما ذكرته لك من قول الاخسيكثي في متنه .
(٧) انظر أقرب عبارة ذكرتها للاخسيكثي فيما تقدم .
(٨) إذ فائدته تعديةالحكم إلى محل لا نص فيه ولم يوجد هنا .
(٩) للنص المعين للشاة والبقر والإبل في الزكاة .
(١٠) لأن حكم النص ما أوجبه النص، والنص الموجب للشاة أوجب صلاحيتها للصرف إلى الفقير ، فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص .
(١١) يعني : عللنا صلاحه بالتقويم وقلنا: إنما حدثت صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير باعتبار كونها مالاً متقوماً ، لأن حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم .
(١٢) من الأموال للاشتراك في العلة .

غير تغيير، لأن الشاة صالحة للصرف بعد التعليل كما كانت قبل التعليل كذلك فهو على هذا عين القياس.

فإن قلت: لم قلتم ان صلاح المحل حكم شرعي[1]؟ قلت: صلاح المحل وعدم صلاحه[2] أمر شرعي بدليل أن الخل لما كان صالحاً للانتفاع (به)[3] صح بيعه، والخمر لما لم تكن كذلك لم يصح بيعها.

فإن (قلت)[4]: لم قلتم: إن صلاح المحل بدوام يد الفقير، والصلاحية قبل ذلك موجودة[5]؟ قلت نعم، إنه كذلك، لكن إنما نعني بصلاح المحل للصرف إلى الفقير: انتفاع الفقير بمحل الأداء، وانتفاعه به لا يكون إلا بدوام يده عليه، لأن المحل حالة الصرف إلى الفقير واقع لله تعالى، غير أن الفقير نائب عنه تعالى في الأخذ. فإن قلت: لم قلتم: أنه واقع لله تعالى في تلك الحالة؟ قلت: لدليلين: أحدهما: أن النبي عليه السلام قال: «الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في يد الفقير»[6]. الثاني: أن الزكاة ركن من أركان الدين، وهي عبادة محضة، ولا مستحق للعبادة إلا الله تعالى، فلما كان كذلك صار المحل حالة الصرف، وهي حالة ما يكون المحل تصدقا، واقعاً لله تعالى، والفقير نائب عنه، غير أن الفقراء إنما صارت لهم الصدقة باعتبار العاقبة.

فإن قلت: لم قلتم انها صارت لهم باعتبار العاقبة؟ قلت: لئلا يلزم إلغاء النص وهو قوله تعالى: ﴿ **إنما الصدقات للفقراء** ﴾[7] وهذا لأنه لا يخلو: إما أن تكون

---

(١) وهو ثابت باصل الخلقة. (٢) في ك: صلاحيته.
(٣) سقط من ط. (٤) سقط من ك. (٥) في ك: موجود.
(٦) روي مرفوعاً من حديث ابن عباس، ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنهما، كما روي موقوفاً على ابن مسعود من قوله رضي الله عنه. فحديث ابن عباس: رواه الطبراني في الكبير، قال الهيثمي: وفيه من لم أعرفه. اهـ وحديث أبي هريرة: رواه أبو عبيد، وقول ابن مسعود: رواه ابو عبيد، والطبراني في الكبير، وفي إسناده عبدالله بن قتادة المحاربي، ولم يضعفه احد، وبقية رجاله ثقات، كذا قال الهيثمي. انظر: مجمع الزوائد ٣/ ١١٠ـ ١١١ وكتاب الأموال ٣/ ٤٨٧ والترغيب والترهيب ٢/ ٢٠.
(٧) سورة التوبة: الآية ٦٠ وفي كلام الشارح إشارة إلى أن اللام في «للفقراء» لام العاقبة، وسيأتي الكلام على ذلك استقلالاً.

لهم الصدقة قبل الصرف إليهم، أو حال الصرف، أو بعده، فالأول منتف، لأن الملك في تلك الحالة للمتصدق(١) فمن المحال أن يكون الشيء الواحد في حالة واحدة (ملكاً)(٢) لشخصين لكل واحد منهما على الكمال، والثاني: منتف أيضا لأن الصدقة حينئذ (واقعة)(٣) لله تعالى على ما بينا، فتعين الثالث .

قوله: **بابتداء اليد**(٤): أي بابتداء يد الفقير، وبه صرح شمس الأئمة السرخسي في أصوله(٥)، قوله: **وهو نظير ما قلنا**(٦): إلى آخره، أي التعليل بصلاح المحل في الشاة وغيرها نظير التعليل بعلة القالعية في الماء(٧). وإنما عللنا بها: لأن الواجب إزالة النجاسة لا الغسل، لأنه إذا ألقي الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة سقط عنه

---

(١) في ك : للمتصرف . (٢) سقط من ك . (٣) سقط من ك .

(٤) ارجع إلى عبارة الاخسيكثي التي ذكرتها فيما تقدم .

(٥) انظر : أصول السرخسي ٢ /١٦٨ والتحقيق ص ٢٢٠ وشرح المنار ٢ /٧٧٨ .

(٦) قال الاخسيكثي: وهو نظير ما قلنا: أن الواجب إزالة النجاسة، والماء آلة صالحة للإزالة، والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن، والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيماً، والإفطار هو السبب والوقاع آلة صالحة للفطر، وبعد التعليل يبقى الصلاحية على ما كان قبله. اهـ. انظر: الحسامي ص١٠٠ ثم اعلم أن عبارة المتن هذه تتضمن الجواب عن نقوض ثلاثة، وتقديرها بأن يقال أولاً: أن الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس لقوله عليه السلام: « ثم اغسليه بالماء » وقد غير تم معاشر الحنفية بالتعليل بكونه رقيقاً مزيلاً للعين والأثر هذاالحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه، وثانياً : أن الشرع أوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿ وربك فكبر ﴾ وقوله عليه السلام: « مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير .. » الحديث: وأنتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غير تم هذا الحكم في المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلاة بغيرلفظ التكبير مثل قوله: الله أجل، والرحمن أعظم، وثالثاً: أن الشرع علق الكفارة بالوقاع لقوله عليه السلام للأعرابي الذي قال: واقعت امرأتي في نهار رمضان: « اعتق رقبة.... » الحديث،وقد غيرتم بالتعليل حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر ، وأوجبتموها بالأكل والشرب عمداً .

(٧) هذا إشارة إلى جواب النقض الأول الذي أوضحته لك قريباً، وتقرير هذا الجواب: أن الواجب إزالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملاً لها حالة أداء الصلاة والماء آلة صالحة للإزالة ، كما أن الواجب في الزكاة دفع حاجة الفقير، والشاة آلة صالحة، لا أن يكون استعمال الماء واجباً بعينه لما سيذكره الشارح، ثم كونه آلة صالحة للإزالة حكم شرعي، لأن الإزالة لاتحصل به إلا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة، إذ لو حكم بنجاسته بأول الملاقاة لم تحصل الإزالة أصلاً ، ولبقي الثوب نجساً أبداً كما لو أزالها بالبول، والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي، كما أن الصلاحية في تلك المسألة أمر شرعي فمتى عدينا هذا الحكم إلى سائر ما يصلح له كالخل فقد بقي حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ماكان قبله من غير تغيير .

وجوب الغسل بالاتفاق[١]، فلما ثبت أن الواجب إزالة النجاسة وقلعها، والقلع يحصل بسائر المائعات كالخل وغيره، بل القلع في الخل أكثر، بدليل أن الماء لا يزيل الدهن النجس والخل يزيله، قلنا بطهارة الثوب النجس إذا غسل بالخل وغيره لشمول العلة خلافاً لمحمد وزفر والشافعي، بخلاف الحدث [٢] حيث يشترط له الماء بالاتفاق[٣]، لأن الطهارة عنه ثبتت بخلاف القياس، فاقتصر على مورد النص[٤]، وهو الماء المطلق، وكذا هو نظير التعليل في تكبير الافتتاح بعلة التعظيم، والتعظيم يحصل بكل اسمٍ من أسماء الله تعالى، فيجوز افتتاح الصلاة بغير لفظة التكبير خلافاً لأبي يوسف والشافعي ومالك[٥] وإنما عللنا بالتعظيم، لأن الواجب علينا تعظيم الله تعالى بكل جزء من أجزاء البدن، واللسان منه، فكما يجعل[٦] التكبير فعل اللسان تعظيماً يجعله[٧] تعظيماً كل اسم من أسماء الله تعالى، فيجوز الافتتاح بسائر الأسماء، على أنه تعالى قال: ﴿ **وذكر اسم ربه فصلى** ﴾[٨] والمراد منه الذكر حالة الافتتاح[٩]، وهو يشمل التكبير وغيره، وماروي في الحديث بلفظ التكبير[١٠]

---

(١) فلو كان استعمال الماء واجباً بعينه لم يسقط بدون العذر كما في إزالة الحدث .

(٢) في ك : الحديث .

(٣) انظر : الهداية ١ /٨ و٢٢ والاقناع ١ /٢٦ و٥٤ .

(٤) قال تعالى : ﴿ يايها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ إلى أن قال: ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا.... ﴾ الآية ٦ من سورة المائدة .

(٥) انظر : الهداية١ / ٣٠ والإقناع ١ /٢١٦ والشرح الكبير ١ /٢٣٢ .

(٦) في ط : نجعل . (٧) في ط : نجعله . (٨) سورة الأعلى : الآية ١٥ .

(٩) قال الجصاص :هذه الآية تدل على جواز افتتاح الصلاة بسائر الأذكار، لأنه لما ذكر عقيب ذكر اسم الله الصلاة متصلا به إذ كانت الفاء للتعقيب بلا تراخ، دل على أن المراد افتتاح الصلاة . أهـ . انظر : أحكام القرآن للجصاص ٣ /٥٨١ .

(١٠) روى مسلم والبيهقي وابن ماجة من حديث عائشة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين .أهـ وروى الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال للمسيء صلاته: « إذا قمت إلى الصلاة فكبر...» الحديث، وروى أبو داود، والترمذي وابن ماجة، والدارمي من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: « مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم » أهـ قال الترمذي : هذا الحديث أصح شيء في هذاالباب وأحسن . أهـ . انظر : صحيح البخاري ١ /١٥٢ و١٥٨ وصحيح مسلم ٤ /١٠٥ و٢١٢ وسنن أبي داود ١ /١٦ وجامع الترمذي ١ /١٥ وسنن ابن ماجة ١ /١٠١ وسنن البيهقي ١ /١٥ ومسند الدارمي ص ٦٣ ونصب الراية ١ /٣٠٧ ونيل الأوطار ٢ /١٩٣ و٢٩٤ .

فهو لبيان الفضيلة، وكذا هو نظير التعليل في الوقاع العمد بكونه سبباً للإفطار الكامل، وهو يحصل في الأكل والشرب بالعمد، فتجب الكفارة فيهما كما تجب فيه لشمول العلة خلافاً للشافعي في غير الوقاع[١]، وإنما عللنا به لأن الوقاع من حيث هو حال للزوج لا تتعلق به الكفارة، بل وجوب الكفارة لكونه إفساداً للصوم بطريق الكمال، ثم بعد التعليل تبقى الصلاحية كما كانت قبله، ألا يرى أن أداء الشاة بعد التعليل، وقلع النجاسة بالماء، وافتتاح الصلاة بالتكبير، ووجوب الكفارة بالوقاع ثابت كما قبل التعليل، فلا يكون حكم النص متغيرا[٢] بالتعليل[٣].

قوله : **وبهذا تبين[٤] أن اللام[٥]** : إلى آخره، أي بما قلنا أن الصدقة تصير للفقير[٦] بعد الوقوع لله تعالى[٧] يظهر أن اللام في قوله تعالى: ﴿ **إنما الصدقات للفقراء** ﴾[٨] لام العاقبة، أي تصير لهم في عاقبة الأمر، ونعني بها ما بعد الوقوع لله تعالى[٩]، والدليل الثاني على كون اللام لام العاقبة: أن الله تعالى أوجب صرف

---

(١) انظر : الهداية ١/ ٨٩ والإقناع ١/ ٣٦٣.
(٢) في ك : متغايراً.
(٣) انظر : التحقيق ص ٢٢٢ والتوضيح مع التلويح ٢/ ٣٧٠ وشرح النظامي ص ١٠٠.
(٤) في ط : يتبين.
(٥) قال الاخسيكثي : وبهذا تبين أن اللام في قوله تعالى: ﴿ إنما الصدقات للفقراء ﴾ لام العاقبة، أي يصير لهم بعاقبته، أو لأنه أوجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقة، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة، وهذه الأسماء أسباب الحاجة، وهم بجملتهم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلاة كلها قبلة للصلاة، وكل جزء منها قبلة . اهـ. انظر : الحسامي ص ١٠٠.
(٦) في حالة البقاء بدوام يده عليها.
(٧) في ابتداء القبض.
(٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة، وانظر في تفسيرها أحكام القرآن للجصاص ٣/ ١٥٠.
(٩) اعلم أن الزكاة لما كانت حقاً مستحقاً للفقير قبل الأداء عند الشافعي رحمه الله حمل اللام في هذه الآية على لام التمليك، فقال: أوجب الشرع الزكاة للأصناف المذكورة في هذه الآية، واضافها إليهم باللام الموضوعة للتمليك، فدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام، كمن أوصى بثلث ماله لأمهات أولاده وللفقراء والمساكين، كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت أن حكم هذا النص جعل الصدقات مشتركة بين الأصناف المذكورة حتى وجب صرفها إليهم، ولم يجزه الاقتصار على صنف واحد، وقد جوزتم صرفها إلى صنف واحد وفقير واحد قياساً على صرفها إلى الكل بعلة الحاجة، وفي هذا التعليل تغيير النص الدال على كونها حقاً لجميع الأصناف، فأجبنا عليه بما ذكره الشارح، ثم اعلم أن مذهبنا هو مذهب عمر، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وحذيفة، وسعيد بن جبير، والضحاك، وأبي العالية، والنخعي، وميمون بن مهران، وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين.

الصدقة (إليهم)[1] بعد ما أثبت اسم الصدقة قبل ما صار ملكاً لهم[2]، فلا يصير لهم الملك فيها إلا باعتبار العاقبة، فصاروا مصارف الصدقة لحاجتهم، وليس لهم الملك فيها ابتداء، والأسماء[3] المذكورة لبيان أسباب الحاجة[4]، لأن المجهول لا يصلح مستحقاً، وصاروا كأنهم واحد، لاتحاد ما جعلهم أهلاً لاستحقاق الصدقة وهو الحاجة[5] وهم على هذا للزكاة كالكعبة للصلاة[6]، وكل جزء منها يصلح قبلةً للصلاة فكذا كل صنف منهم[7].

فإن قلت: موضوعات اللغات توقيفية لا مدخل للرأي في دركها، وأهل اللغة لم يضعوا اللام للعاقبة، فكيف قلتم: إن اللام هنا[8] للعاقبة.

قلت: سلمنا أنها توقيفية، لكن لانسلم أن ما لم يكن موضوعاً لشيء لايستعمل في ذلك الشيء، ألا يرى أن الأسد لم يقل بوضعه أحد للشجاع، ومع هذا لم يمنع أحد من العقلاء عن استعماله فيه مجازاً، وشأن كل مجاز هكذا، فكذا فيما نحن فيه، لما كان الملك للفقراء في الصدقة باعتبار العاقبة، ولم يكن لهم قبل ذلك لما بينا، قلنا: إن اللام لام العاقبة، والمجاز صحته لا باعتبار الاسمية، ولا باعتبار الفعلية، ولاباعتبار الحرفية، بل باعتبار المناسبة، فأينما ثبتت المناسبة صح المجاز، ومن أنكر هذا، أنكر عن قلة ذهنه، وسوء فهمه، وعدم بصيرته، وخبث باطنه الباطل، ألا إنما الصبح انبلج لذى عينين، وله العبرة في كونين.

---

(١) سقط من ك. (٢) يعني في حالة الوقوع لله تعالى ابتداء. (٣) في ك: والأسباب.

(٤) وليس لبيان الاستحقاق لما سيذكره الشارح، فكان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصاً.

(٥) كأنه قيل: إنما الصدقات للمحتاجين بأي سبب احتاجوا، ثم تعلق الحكم بادني ما ينطلق عليه اسم الجنس.

(٦) فكما أن الكعبة ليست بمستحقه للصلاة، ولكنها صالحة لصرف التوجه إليها فكذا هؤلاء المحتاجون، ما صاروا مستحقين بالآية للزكاة، بل صاروا مصرفاً صالحاً لصرف الزكاة إليه.

(٧) يصلح مصرفاً: فيجوز الصرف إلى جميع الأصناف، وإلى صنف واحد، بل وإلى شخص واحد، فثبت مما تقدم أن حكم النص بيان انهم مصارف للزكاة بسبب الحاجة المتنوعة، وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم. انظر: كشف الأسرار ٣/٣٣٩ وأصول السرخسي ٢/١٦٩ والتوضيح مع التلويح ٢/٣٦٩ والإقناع ١/٣٤٩ و٣٥١.

(٨) في ط: ههنا.

قوله: **يصير لهم بعاقبته**[١]: أي تصير لهم الصدقة باعتبار عاقبته، والضمير في «عاقبته» إلى الصدقة [٢] على تأويل التصدق، أو المتصدق[٣].

قوله: **أوْ لأنه أوجب**: تقديره: أو يتبين أن اللام لام العاقبة، لأنه أوجب الصرف إلى آخره.

قوله: **وذلك**: أي صيرورة الصدقة أو وقوع الصدقة إنما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى، لأن الزكاة عبادة، والعبادة لاتحصل بدون الأداء إليه تعالى، لأن المستحق للعبادة هو لا غيره، فصار الفقراء على هذا مصارف لما أنه ليس لهم حق ابتداء في الزكاة.

قوله: **وأما ركنه**[٤]: إلى آخره، أي ركن القياس وَصْفٌ جُعِلَ علماً على حكم النص من بين الأوصاف التي اشتمل عليها النص[٥] وجعل الفرع نظيراً للنص[٦] في حكم النص[٧] لوجود ذلك الوصف في الفرع[٨]، وإنما قلنا: ان ركنه[٩]هذا: لأن ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ[١٠]، ولا قيام للقياس إلا به، لأنه ما لم يكن الاشتراك في الأصل والفرع في الوصف الذي به يثبت الحكم لا يكون الاشتراك

---

(١) عبارة الاخسيكثي المتعلقة بهذه المسألة ذكرتها كاملة فيما مضى فارجع إليها.

(٢) أي يعود إلى الصدقة. (٣) بفتح الدال مشددة.

(٤) قال الاخسيكثي: وأما ركنه فما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه. أ هـ. انظر الحسامي ص ١٠١.

(٥) قوله: «من بين الأوصاف التي اشتمل عليها النص» يعني يشترط أن يكون الوصف الذي جعل علماً على حكم النص من الأوصاف التي اشتمل عليها النص إما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس، أو بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم، لأن ذلك المعنى ـ أي الوصف ـ لماكان مستنبطاً من النص لابد ان يكون ثابتاً به صيغة أو ضرورة.

(٦) أي المنصوص عليه.

(٧) من الجواز، والفساد، والحل والحرمة.

(٨) قيل: أن قوله «وجعل الفرع نظيراً للنص في حكم النص لوجود ذلك الوصف في الفرع» احتراز عن العلة القاصرة.

(٩) في ك: ركــن.

(١٠) هذا عند الفقهاء، وفي اللغة: ركن الشيء جانبه الأقوى.

بينهما في الحكم، فلا يثبت القياس (حينئذ)[1]لأن القياس محاذاة بين شيئين بإبانة مثل حكم أحدهما في الآخر لوجود مثل علته في الآخر، وإنما قيد بقوله: علماً: لأن علل الشرع أمارات ودلالات على الأحكام لا موجبة، لأن الموجب هو الله تعالى كما أن الموجد هو[2] .

ثم اعلم أن الحكم في الأصل والفرع ثابت بالعلة أم في الأصل بالنص وفي الفرع بالعلة؟ قال عامة مشايخنا بما وراء النهر[3] رئيسهم[4] الشيخ علم الهدى أبو منصور الماتريدي: الحكم في الأصل والفرع ثابت بالعلة[5]، وقال العراقيون من مشايخنا وهو اختيار الفحول[6] الثلاثة، أعني القاضي أبا زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام علياً البزدوي رضي الله عنهم: الحكم في الأصل بالنص لا بالعلة، وفي الفرع بالعلة لا بالنص، وهذا لأن النص دليل قطعي، والعلة دليل فيه شبهة، وإحالة الحكم إلى القطعي أولى من إحالته إلى المظنون ، فأضيف الحكم في الأصل إلى النص لهذا، وأضيف الحكم في الفرع إلى العلة، لأنه لا دليل فيه فوقها لأن الحكم بالعلة إنما يثبت حيث لا يكون فيه نص ولا إجماع ، فعلى قول هؤلاء ركن القياس هو الوصف الذى جعل علماً على ثبوت الحكم في الفرع[7] .

---

(١) سقط من ط . (٢) ثم ان ذلك الوصف معرف لحكم الشرع في المحل، وهو معنى العلم .

(٣) ما وراء النهر : يراد به ماوراء نهر جيحون بخراسان، فما كان في شرقيه يقال له بلاد الهياطلة، وفي الإسلام سموه ماوراء النهر، وما كان في غربيه فهو خراسان وولاية خوارزم، وما وراء النهر من أنزه الأقاليم، وأخصبها وأكثرها خيراً، ويتسم أهلها بالسخاء والسماحة والجود، وحسن الطاعة لكبرائهم كما كانوا على استعداد دائم للدفاع عن الإسلام، وقتال أعدائه، انظر: معجم البلدان لياقوت ٧ / ٣٧٠ .

(٤) في ك : ومنهـــم .

(٥) وهو مذهب جمهور الأصوليين، وعليه يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الأصل والفرع معا .

(٦) الفحول جمع فحل وهو الغالب لمن عارضه . القاموس ٢ /٣٦٣ .

(٧) وذكر بعض الأصوليين أن العلة في الأصل بمعنى الباعث، وهي أن تكون مشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع في شرع الحكم ، لا بمعنى الأمارة المجردة لأنها إذا كانت مجرد أمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل لزم الدور، لأنها من حيث كونها مستنبطة من حكم الأصل تكون متفرعة عنه، ومن حيث أنها أمارة مجردة، ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم، كان الحكم متفرعاً عنهاوهو دور ، قال: ومن كون الأمارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها، لأن الحكم في الأصل معرف بالنص أو بالإجماع ، هذا: وذهب بعض الأصوليين إلى أن أركان القياس أربعة: الأصل =

فإن قلت: سلمناأن النص قطعي والعلة فيها شبهة، لكن لم قلتم: ان الحكم في الأصل مضاف إلى النص خاصةً، ولم لا يجوز أن يضاف إليهما بأن تكون العلة مؤيدة لحكم النص ؟

قلت : بلى يجوز أن تكون العلة مؤيدة، لكن يلزم حينئذ خرق الاجماع وهو لا يجوز، وإنما قلناه لأنه لا يخلو، إما أن يصح قياس الفرع بالأصل أم لا، ففي الأول يلزم المقايسة بين الشيئين مع وجود الفارق بينهما لأنه لا نص في الفرع، وهو باطل بالإجماع وفي الثاني يلزم امتناع الجائز حين هو جائز، وهو باطل أيضاً، وهذا لأن القياس جائز بإجماع القائسين للدلائل المجوزة .

وجه قول أبي منصور ومن تابعه : أن العلة إذا لم يكن لها أثر في حكم الأصل، ولا نص في الفرع، لا يثبت الحكم في الفرع أصلاً[1]، لا نصاً ولا قياساً، أما عدم ثبوته بالنص: فظاهر لأن النص غير وارد في الفرع، وأما عدم ثبوته بالقياس: فظاهر أيضاً، لأن القياس لا يكون إلا بإبانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الأصل، ولا مماثلة بينهما، لأن علة الفرع مؤثرة، وعلة الأصل غير مؤثرة، فلما انتفى الحكم في الفرع أصلاً، ولزم منه إبطال القياس، وهو صحيح بإجماع القائسين قلنا: بأن العلة مؤثرة في الأصل، لئلا يلزم بطلان القياس . وقولهم: ان النص قطعي، قلنا : نعم، لكن (لا)[2] يمنع كونه قطعياً إضافةُ الحكم إلى العلة، وهذا لأن النص أيضاً أمارة على ثبوت الحكم كالعلة، لأن المثبت للأحكام هو الله تعالى، وورود إنما يكون

= والفرع ، وحكم الأصل ، والوصف الجامع ، أما حكم الفرع: فليس بركن، بل هو ثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركناً فيه لتوقف على نفسه وهو محال، قلت: وهذا حسن لأن انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذي هو العلة ، توقف على الثلاثة الباقية .

(١) لا يخفى عليك بعد ذلك أن ركن القياس عند هذاالفريق هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الأصل، متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياساً عليه ، قال صاحب الميزان : هذا هو الصحيح. اهـ.

(٢) سقط من ك .

لمعرفة الحكم، ثم ورود النص لا يخلو : إما إن كان معقول المعنى أوْ لا ، فإن لم يكن معقول المعنى يقتصر الحكم على مورد النص، ولا يكون فيه قياس . وإن كان معقول المعنى يكون المقصود في إثبات الحكم ذلك المعنى، وورود النص يكون لتعريف ثبوت الحكم بذلك المعنى، وذلك المعنى هو العلة، فيكون ما هو المؤثر في حكم الأصل هو المعنى لا النص .

فإن قلت : يلزم على هذا أن يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة (قبله)[1]: قلت لا كذلك، لأنا لا ندعي أن العلة علة لذاتها، بل هي علة بجعل الشارع إياها علة، فلا يكون لها حكم قبل ورود النص، لأن كلامنا في العلل الشرعية[2] .

ثم اعلم أن الوصف الذى تعلق[3] به الحكم قد يكون لازماً[4] كالثمنية لإيجاب الزكاة في الحلي عندنا[5]، وكالطعم لجريان الربا في المطعومات عند الشافعي[6]، وقد يكون عارضاً كتعليلنا نص[7] الربا بالكيل[8]، فإن القليل من الحنطة غير مكيل[9]، وقد يكون حكماً[10] بأن يقاس الحكم على الحكم كتعليلنا

---

(١) سقط من ك . (٢) انظر : كشف الأسرار ٣ / ٣٤٤ وشرح المنار ٢ / ٧٨١ والأحكام للآمدي ٣ / ٢٧٣ و ٢٨٩ .

(٣) في ك : يتعلق . (٤) أي للمنصوص عليه .

(٥) فقلنا : تجب الزكاة في الحلي سواء صيغت صياغة تحل أو تحرم، كما تجب في غير المصوغ من الذهب والفضة، لأنها إنما تجب في غير المصوغ لوصف أنه ثمن باصل الخلقة، وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حلياً، فإن الذهب والفضة خلقا جوهري الأثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال، وقال الشافعي رحمه الله: لاتجب الزكاة في حلي النساء، لأنه مبتذل في مباح فشابه ثياب البذلة. انظر : الهداية ١ / ٧٤ .

(٦) الطعم جعله الشافعي رحمه الله علة للربا في المطعومات باعتبار أن الطعم ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به، فلابد من إظهار الشرف في العقد بشرط زائد وهو المماثلة، كما قيد تملك الأبضاع بشروط، ثم الطعم وصف لازم للمطعوم كالثمنية للجوهرين، فثبت أن التعليل بمثل هذا الوصف جائز . انظر : الاقناع ٢ / ٧ .

(٧) نص الربا هو قوله عليه السلام: « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » ، وقوله عليه السلام: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر ... » الحديث، وقد سبق تخريجهما .

(٨) أي بوصف الكيل، وهوغير لازم في المكيلات، لأن ذلك الوصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات، لجواز أن تباع كيلا في قطر، ووزنا في آخر، ووزنا في وقت وكيلا في آخر .

(٩) كما علمت أثناء الكلام على شروط القياس . انظر : الهداية ٣ / ٤٥ .

(١٠) أي: قد يكون ماجعل علماً على حكم النص حكما من أحكام الشرع، واعلم أن بعض الأصوليين ذهبوا =

لفساد بيع المدبر[1] بتعلق عتقه بمطلق موت المولى[2]، كتعلق عتق أم الولد بمطلق موت المولى[3]، فلا يجوز هناك، فكذا هنا، وكتعليل الشافعي لاشتراط النية في الوضوء بقوله: هذه طهارة حكمية فلا تجوز بدون النية كما لا يجوز التيمم بدونها وهو طهارة حكمية[4]، وقد يكون اسماً كالخمر حيث تعلق الحكم باسم الخمر لا بصفة الاسكار، وهو النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد[5]، حتى يثبت الحكم في قليل الخمر[6]، ولا يتعدى إلى المثلث[7]، قيل[8]: فيه نظر لأنه لا يخلو إما

= إلى عدم جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، لأن الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة، وكذا إن تاخر عنه، لأن المتاخر لا يكون علة للمتقدم، وكذا إن قارنه، إذ ليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس لاحتمال أن يكون هو علة، وأن يكون غيره، فهو إذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة، وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع للغالب لا للنادر، فوجب الحكم بانه ليس بعلة، ولأن شرط العلة التقدم على المعلول، وتقدم أحد الحكمين على الأخير غير معلوم، فكان شرط العلية مجهولا، فلا يجوز الحكم بالعلية، وذهب الجمهور منهم إلى أن التعليل بالحكم يجوز لأن النبي ﷺ علل به في حديث الخثعمية حيث قال: « أرأيت لو كان على أبيك دين » والدين عبارة عن ثابت في الذمة، وذلك بالوجوب، وهو حكم، ولأن العلةإن جعلت بمعنى الأمارة المعرفة، فلا امتناع أن يجعل الشارع حكماً علماً لحكم آخر، بان يقول: إذا حرمت كذا فاعلموا اني حرمت كذا، وإذا أوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا، وإن جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده، فثبت أن التعليل بالحكم جائز .

(1) المدبر لا يجوز بيعه عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، فعلمت بذلك أن المراد بالفساد في عبارة الشارح هو البطلان، كما نبه عليه فيما ياتي .

(2) قوله: « بمطلق موت المولى » احتراز عن المدبر المقيد، فإن بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل أن يقول: إن شفى الله مريضي فانت حر بعد موتي . انظر : الهداية ٢ / ٥٠ .

(3) فهذا من قبيل التعليل بالحكم، لأن التعلق حكم ثابت بالتعليق .

(4) وهذا أيضاً من قبيل التعليل بالحكم، إذ ان عدم الجواز حكم شرعي . انظر : الاقناع ١ / ٥٥ .

(5) هذا الذي ذكره في بيان ماهية الخمر قول أبي حنيفة رحمه الله، وعند أبي يوسف ومحمد : إذا اشتد صار خمراً ولا يشترط القذف بالزبد .

(6) لوجود الاسم وإن لم يسكر .

(7) المثلث هوعصير العنب إذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، وهو حلال عند أبي حنيفة وابي يوسف، حرام عند محمد ومالك والشافعي رحمهم الله . انظر : الهداية ٤ / ٨٠ و٨٣ .

(8) القائل هو صاحب الميزان (علاء الدين السمرقندي) ،وذكر صاحب القواطع تفصيلاً واختلافاً في هذا الفصل فقال: إن الاسم إذا جعل علة فإن كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز أن يجعل علة، لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللاً في الأحكام، وإن لم يكن مشتقاً بان يكون علما كزيد وعمرو لا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله، وإنما يوضع موضع الإشارة، وليست الإشارة بعلة، فكذا الاسم القائم مقامها، وإن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الأصحاب من جوز التعليل به للزومه، ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح عندي، لأن التعليل بالأسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد . اهـ.

أن يراد به تعلق الحكم بعين الاسم ، أو بمعناه، وكلاهما فاسد، أما الأول : فلأن أهل اللغة لهم ولاية أن يضعوا اسم الخمر لشيء آخر، ولا يقولوا الني[1] من ماء العنب أصلاً ، وأما الثاني فإنه وإن كان تعلق الحكم بالمعنى صحيحاً لكنه يكون حينئذ تعلق الحكم بالمعنى لا بالاسم فافهم[2] .

وقد يكون ذلك الوصف مفرداً كتعليلنا لحرمة النساء بالجنس أو الكيل أو الوزن، وقد يكون مركباً ذا جزئين كتعليلنا لحرمة ربا النقد بالقدر[3] والجنس، أو ذا أجزاء، كتعليلنا لنجاسة[4] سؤر السبع بكونه حيواناً محرم الأكل، لا لكرامته[5] ولا بلوى في سؤره[6]، ولا خلاف في جواز كون العلة ذات أوصاف في العلل الشرعية، وفي العلل العقلية خلاف، فعند الأشعرية: أن العلة وصف واحد[7]، وعند العامة يجوز أن تكون أوصافاً[8]، وكذا الخلاف في التجديد[9] أنه لا يجوز

---

(١) في ط : للني .

(٢) انظر : الأحكام للآمدي ٣ / ٣٠١ وكشف الأسرار ٣ / ٣٤٥ وما بعدها .

(٣) في ك : بالنقد . (٤) في ط : بنجاسة .

(٥) في ك : لكترامه .

(٦) انظر : الهداية ١ / ١٢ و٣ / ٤٥ - ٤٦ .

(٧) لا تركيب فيه وإليه ذهب بعض الأصوليين وبعض المعتزلة متمسكين في ذلك بأن تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الأوصاف ، لأنا نعقل مجموع الأوصاف ، ونجهل كونها علة ، والمجهول غير المعلوم، وبعد ما ثبت أنها زائدة: فإما أن يقال: حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الأوصاف، وحينئذ يلزم أن يكون كل وصف علة، لا أن يكون المجموع علة، وهو خلاف الفرض ، وإما أن يقال: حصلت تلك الصفة للمجموع ، وحينئذ يلزم أن يثبت لكل واحد من الأوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد، لأن انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وربع محال. قلت: وقد تكفلت المطولات بالرد عليهم .

(٨) لأن ما ثبت به علية الوصف الواحد ثبت به علية الأوصاف المتعددة، إذ لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة علة بأن يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير أو مناسبة أو إخالة أو غيرها من مسالك العلة .

(٩) قوله: « وكذا الخلاف في التجديد ... » الخ : إشارة إلى أحد أدلة الأشعرية ومن وافقهم على ما ذهبوا إليه، وتقريره : أن كل واحد من الأوصاف إذا لم يكن علةً عند انفراده، فعند انضمامه إن تجددت صفة العلية له فلابد من تجدد أمر يقتضي العلية، وذلك الأمر المتجدد لابد له من علة متجددة توجبه ، والكلام في ذلك المتجدد كالكلام في الأول ، وهو تسلسل ممتنع . انظر : الأحكام للآمدي ٣ / ٣٠٦ وشرح المنار ٢ / ٧٨٨ وإرشاد الفحول ص٢٠٩ وفواتح الرحموت على المسلم ٢ / ٢٩١ .

عنده إلا بوصف واحد. وقد يكون ذلك الوصف (في النص)[1] وهو كثير النظير[2]، وقد يكون في غيره[3]، فعند مشايخنا العراقيين: لا يجوز هذا[4] قياساً على العلل العقلية، ألا يرى أن السواد إذا وجد في محل يستحيل أن يكون علة لكون المحل الآخر أسود(٥)، لكنا نقول: إن جواز السلم معلول باعدام العاقد[6]، وليس هو في النص[7]، وهو ماروي أنه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الإنسان ورخص في السلم، ألا يرى إلى ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع الآبق[8] وهو معلول بعدم القدرة على التسليم[9]، تحقيقه أن العلل الشرعية أمارات ودلالات[10]، وليس بشرط[11] قيام الدليل بالمدلول، كالعالم دليل الصانع[12].

قوله: **وهو الوصف الصالح**[13] : إلى آخره، الضمير راجع إلى قوله: «ما» في

---

(١) سقط من ط .

(٢) كقوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة ، فإنها من الطوافين عليكم والطوافات » .

(٣) أي في غير النص إذا كان ثابتاً به معنى ، ويجوز أن لا يكون ذلك المعنى ثابتاً بصريح النص، أو لا يكون ثابتاً في المحل المنصوص عليه، بل يكون في غيره، ولكنه من ضروراته كما سيتضح لك من الأمثلة الآتية .

(٤) اي كون الوصف قائماً بغير محل الحكم .

(٥) فكذا في العلل الشرعية .

(٦) اي بفقره واحتياجه .

(٧) لأن الاعدام معنى في العاقد لا في السلم الذي هو محل الحكم .

(٨) رواه ابن ماجة ٢ / ٧٤٠، وأحمد ٣ / ٤٢، والدارقطني ٢ / ٢٩٥، وعبدالرزاق في مصنفه، ومن طريق عبدالرزاق ذكره عبدالحق في احكامه من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعما في ضروعها إلا بكيل، وعن شراء العبد وهو آبق ... » الحديث، وفي إسناده شهر بن حوشب مختلف فيه ، ومن طريق آخر رواه إسحاق بن راهويه في مسنده إلا أنه قال : « وعن بيع العبد وهو آبق » . وانظر : نصب الراية ٤ / ١٤ ونيل الأوطار ٥ /١٦٨ . هذا : وما بين القوسين من ك ، وفي ط : عبد الآبق .

(٩) وذلك ليس في النص ، فإن النص لا يدل عليه بصريحه .

(١٠) على الأحكام .

(١١) لصحة الدليل .

(١٢) اي دليل وجوده ، وإن لم يوجد الاتصال ، واعلم أن المعتزلة ذهبوا إلى اشتراط كون العلة متصلة بالمعلول . انظر : كشف الأسرار ٣ /٣٤٩ .

(١٣) قال الأخسيكثي : وأما ركنه ـ يعني القياس ـ فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه ، وهو الوصف الصالح المعدل بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به . أهـ . انظر : الحسامي ص ١٠١ .

«ما جمل»[1] و «ما» عبارة عن الوصف، أي ذلك الوصف الذي جعل علماً على حكم النص هو الوصف الصالح المعدل بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به .

اعلم أن صلاح الوصف يراد به الملاءمة، وهي الموافقة[2]، والمعنى بها : أن لا يكون إضافة الحكم إليه مستحيلاً شرعاً وعقلاً ، بل يكون حسناً كإضافة العقوبة إلى الجناية، والثواب إلى الطاعة، والضمان إلى الإتلاف، والمراد من عدالة الوصف: أن يكون لجنس وصف الأصل أثر في جنس حكم الأصل في الشرع إما بالنص أو الاجماع[3]، وإنما شرطنا العدالة لما سنبين عند قوله: والعدالة عندنا هي الأثر، مثاله: تعليل علمائنا [رحمهم الله][4] في ثبوت ولاية الإنكاح بالصغر[5]، فإنه

---

(١) انظر ما قدمته من عبارة الاخسيكثي في الهامش السابق مباشرة .

(٢) والمناسبة للحكم .

(٣) اعلم ان القائسين اتفقوا على أن كل أوصاف النص بجملتها لا يجوز أن يكون علة، لأنه لا تأثير لكثير من الأوصاف في الحكم، فإن من المعلوم أنه لا مدخل لوصف الأعرابي المذكور في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان: «أعتق رقبة» في الحكم، فإن التركي والهندي فيه سواء ، ولا لمعنى الحرية، فإن الكفارة تجب على العبد، ولا لوقاع الأهل، فإنها تجب بالزنا وبوطء الأمة ولا لليوم المعين من الشهر المعين الذي واقع فيه، فإن سائر الأيام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء ، وكذا الحكم في سائر الحوادث فإنها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا، ولا مدخل لمثل هذه الأوصاف في الحكم بالاتفاق ، فثبت ان التعليل بجميع الأوصاف غير مستقيم، ثم ان التعليل بجميع الأوصاف تعليل بما لايتعدى، لأن جميع الأوصاف لا يوجد إلا في المنصوص عليه، وذلك فاسد ، واتفقوا أيضا على عدم جواز التعليل بكل واحد من الأوصاف، لما تقدم من أنه لا تأثير لجميع الأوصاف في الحكم، ألا يرى أن الحنطة تشتمل على أنها مكيلة، مطعومة، مقتاتة، مدخرة، حب، جسم، شيء، ولم يقل أحد أن كل وصف من هذه الأوصاف علة لحكم الربا فيها ، بل العلة بعض هذه الأوصاف ، واتفقوا أيضا على أنه لا يجوز للمعلل أن يعلل باي وصف شاء من غير دليل، لأن ادعاءه وصفا من هذه الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل، لا تسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل خلافاً لبعض الجدليين، وإذا لم يكن بد من إقامة الدليل فالنص يصلح دليلاً على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح كقوله تعالى: ﴿ اقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ أو بطريق التنبيه والإشارة كقوله عليه السلام: «أينقص الرطب إذا جف؟»، وكذا الاجماع يصلح دليلاً عليها بالاجماع، وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا على العلة ، فقالت جماعة - كما سيجئ في كلام الشارح - منهم الاطراد، وقال عامتهم: لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد، بل لابد من معنى يعقل، وهو قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم ، وذلك المعنى هو كون الوصف صالحاً للحكم، ثم يكون معدلا، واتفق هؤلاء على أن المراد بصلاح الوصف: ملاءمته للحكم - كما ذكر الشارح رحمه الله - ثم اختلفوا في تفسير العدالة على ما ياتي في كلام الشارح بعد قليل .

(٤) زيادة من ط .

(٥) اعلم أن ولاية الإنكاح في النساء بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله على البكارة فعنده كان للأب أن يزوج بنته البكر البالغة كرها لوجود البكارة =

تعليل بوصف مؤثر في جنس الحكم المعلل به ، ألا يرى أن له أثراً في ثبوت الولاية في المال[1] ، ولا أثر للبكارة أو الثيابة[2] لأن الأب لا ولاية له في مال البكر البالغة العاقلة، ثم عدى هذا الحكم أصحابنا إلى غير الأب والجد[3] لوجود القرابة الداعية إلى الشفقة،والصغر المورث للعجز[4]، وهذا التعليل موافق لما علل (به)[5] رسول الله (ﷺ)[6] بقوله: « إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم» ، علل عليه السلام لسقوط نجاسة سؤر الهرة بالطواف[7]، والطواف له أثر في إثبات الضرورة، ولها أثر في إثبات التخفيف في الشرع[8]، ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿ **فمن اضطر في مخمصة** ﴾[9] الآية، وقوله تعالى ﴿ **فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه** ﴾[10] وكذا تعليلهم في مسح الرأس بأنه لا يسن تكراره لأنه مسح، وله أثر في التخفيف في جنس الحكم المعلل به، ألا يرى إلى مسح الخف والتيمم[11]، ولا عبرة لما علل به الخصم لتكرار المسح بركنيته[12]، لأن الركنية لاأثر لها في التكرار، ألا يرى أن التكرار يوجد فيما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق .

= كالبكر الصغيرة، وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر، وعنده ليس له أن يزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة، وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر .

(١) بالاجماع .　　　(٢) في ط : والثيابة .

(٣) من سائر العصبات، خلافا للشافعي رحمه الله فقد قصر هذا الحكم على الأب والجد .

(٤) انظر : الهداية ١ / ١٤٢ ـ ١٤٣ .　　　(٥) سقط من ك .

(٦) في ك : عليه السلام .

(٧) فكان ذلك إشارة إلى وصف مؤثر .

(٨) فصح التعليل بالطواف لاتصال الضرورة به لرفع نجاسة سؤر الهرة ، أولإثبات حكم التخفيف في سؤره، وذلك استدلال بعلة مؤثرة شرعاً ، فإن النجاسة تسقط حكما لمكان العجز والضرورة، إذ الميتة نجسة بالاجماع خبيثة، ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة، دل على ذلك ما سيذكره الشارح من الآيتين الكريمتين .

(٩) سورة المائدة : الآية ٣ .

(١٠) سورة البقرة : الآية ١٧٣ .

(١١) حيث لا يسن التثليث فيهما .

(١٢) ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن التثليث سنة في الوضوء ، ويستوي في ذلك المغسول والممسوح للاتباع . انظر : الإقناع ١ / ٧٥ والهداية ١ / ٥ .

قوله : **تزوج كرهاً** (١) : أي جبراً .

قوله: **لأن الصغر مؤثر**[٢] : إلى آخره، أي الصغر له أثر في ثبوت ولاية الإنكاح[٣] لأنه مورث[٤] للعجز، وللعجز أثر في إثبات الولاية كما في مال الصغير، فيكون الصغر مؤثراً في إثبات ولاية الإنكاح ،وهذا كتعليل الرسول عليه السلام في إسقاط نجاسة سؤر الهرة بالطواف، فإن الطواف مورث للحرج والضرورة، وللضرورة أثر في التخفيف، فيكون طواف الهرةمؤثراً في إسقاط نجاسة سؤرها، وتفسير الولاية: نفاذ قول الإنسان على الغير شاء أو أبى، و«المناكح»[٥]: جمع منكح بفتح الكاف بمعنى النكاح، والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد[٦]، كذا قرأت في الشافية[٧] وشرحها[٨] .

قوله : **ولا يصح العمل بالوصف**[٩]: إلى آخره، أي لايجوز العمل بالوصف

---

(١) قال الاخسيكثي: ونعني بصلاح الوصف ملاءمته، وهو أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ، وعن السلف كقولنا في الثيب الصغيرة أنها تزوج كرها لأنها صغيرة فاشبهت البكر، فهذا تعليل بوصف ملائم لأن الصغر مؤثر في ولاية المناكح، لما يتصل به من العجز تاثيرَ ـ بفتح الراء ـ الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلل به في قوله عليه السلام: الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم. أهـ . انظر الحسامي ص١٠٢ .

(٢) قدمت لك عبارة الاخسيكثي فارجع إليها .

(٣) في ط : النكاح .

(٤) في ك : مؤثر .

(٥) انظر عبارة الاخسيكثي التي دونتها في هامش (١) عاليه .

(٦) قال ابن الحاجب: ويجيء المصدر من الثلاثي المجرد أيضا على مفعل كمقتل ومضرب ومشرب قياساً مطرداً . انظر الشافية ص ٣٦ وشرح الرضي على الشافية ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(٧) الشافية : مصنف في التصريف للإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الرويني المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦هـ وهي مقدمة مشهورة في هذا الفن، وله عليها شرح، وهو المعني بقول الشارح: وشرحها . انظر : كشف الظنون ٢ / ١٠٢٠ والاعلام ٤ / ٣٧٤ .

(٨) اعتنى بالشافية في التصريف لابن الحاجب جماعة من الشراح، فشرحها الفاضل أحمد بن الحسن فخر الدين الجاربردي المتوفى سنة ٧٤٦ هـ شرحا متوسطا بين الايجاز والاكثار، وشرحها السيد عبدالله ابن محمد الحسيني المعروف بنقرة كار المتوفى سنة ٧٧٦ هـ وشرحها الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي من علماء القرن السابع الهجري شرحاً جامعاً يسمى « شرح الرضي على الشافية » مطبوع ، كما شرحها غير هؤلاء أيضا . انظر : كشف الظنون ٢ / ١٠٢٠.

(٩) قال الاخسيكثي : ولا يصح العمل بالوصف قبل الملاءمة لأنه أمر شرعي، وإذا ثبتت الملاءمة لم يجب العمل به إلا بعد العدالة عندنا وهي الأثر ، لأنه يحتمل الرد مع قيام الملاءمة فيتعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع كأثر الصغر في ولاية المال. أهـ . انظر الحسامي ص١٠٢ .

أن تتبين الملاءمة[١] لأن كلامنا في العلة الشرعية، وهي لا تكون إلا بموافقة بين الوصف والحكم شرعاً، ولا يجب العمل به بعد الملاءمة إلا بعد العدالة، وإن كان يجوز قبل أن تظهر العدالة لاحتمال أن يكون الوصف مردوداً بالنص بأن لا يجعله علةً كأكل الصائم الناسي لا يكون علةً للفطر وإن كان التعليل ملائماً لوجود ما يضاد الصوم، لأن الشرع لم يجعله علة حيث قال عليه السلام: « تم على صومك، فإنما أطعمك الله وسقاك » .

والمراد من العدالة: أن يكون للوصف أثر شرعاً[٢]، كأثر الصغر الذي جعلناه علة لولاية الانكاح في ولاية المال، مثال هذا : ما إذا شهد الشاهد لا يجوز العمل بشهادته إلا بوجود صلاحه بأن يكون حراً (عاقلاً بالغاً)[٣] فبعد وجود صلاحه لا يجب العمل بشهادته ما لم تثبت عدالته، لكن يجوز العمل بها قبل التزكية كما في المستور إذا قبل القاضي شهادته بدون التعديل يكون نافذاً[٤] .

اعلم أن العلماء اختلفوا في الذي يكون دليلاً لكون الوصف علة للحكم، قال أهل الطرد : هو الاطراد[٥] وتفسيره[٦] عند بعضهم: وجود الحكم عند وجود

---

(١) في ط : الملامـــة .   (٢) في موضع من المواضع على ما تقدم، وهذا عندنا على ما ستعرفه قريباً .

(٣) في ط : بالغاً عاقلاً .

(٤) وعليه : تكون الملاءمة شرطاً لجواز العمل بالعلل ، والعدالة بمعنى التأثير عندنا والإخالة عند الشافعية شرطاً لوجوب العمل بها . انظر التحقيق ص٢٢٧ وشرح النظامي ص١٠٢ .

(٥) في ك: الطرد . قلت : أثبت لك فيما تقدم بالدليل أنه لابد من إقامة البينة على صحة العلة، واعلم هنا أن القائس يحتاج إلى إقامة الدليل على وجود العلة في الأصل والفرع جميعاً، لأن القياس كما يتوقف على وجود العلة في الأصل يتوقف على وجودها في الفرع، إلا أن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحس، ودليل العقل ، والعرف ، والشرع ، ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية ، لأن كون الوصف علة وضع شرعي كما أن الحكم كذلك، فلا يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي والأدلة الشرعية هي: النصوص والإجماع والاستنباط ولا خلاف أن كُلاً من النص والاجماع يصلح دليلاً على العلة، أما عند عدم النص والإجماع فقد اختلف القائسون فيما يصلح دليلاً على العلة كما قرره الشارح رحمه الله بقوله ـ السابق قريباً ـ « اعلم أن العلماء اختلفوا في الذي يكون دليلاً لكون الوصف علة للحكم »، ثم اعلم أن أهل الطرد اتفقوا على أن الإطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة أو تأثير، لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة كما سيذكر الشارح .

(٦) الاطراد في اللغة : مصدر « اطرد » بتشديد الطاء وفتحها، اي تبع، يقال : اطرد الأمر، يعني تبع بعضه بعضا . انظر : القاموس ١ / ٢٦٥ .

الوصف، وعند بعضهم: وعدمه عند عدمه أيضاً [١]، وقال بعضهم: هو الدوران[٢] وهو أن يكون الحكم دائراً على الوصف وجوداً وعدماً، بأن يوجد الحكم بوجود الوصف، وينعدم بعدمه، والفرق بين الأول[٣] والثاني[٤]: أن في الأول مجرد تعلق الحكم بالوصف من غير تعقل الأثر، وفي الثاني: التعلق مع (التعقل)[٥]، فافهم[٦].

---

(١) يعني زيادة على ما ذكره الفريق الأول، قلت: ثم اختلف هؤلاء، فقال بعضهم أنه يدل على صحة العلة قطعاً، وهو مذهب بعض المعتزلة، وقال بعضهم: انه يدل عليها ظنا، وهو مذهب بعض الأصوليين، وأكثر أبناء الزمان من أهل الجدل، وزاد بعضهم على وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه: أن يكون المنصوص عليه غير قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه، ولا يكون الحكم مضافاً إليه، بل إلى الوصف، كما أن قوله عليه السلام « لايقضي القاضي وهو غضبان » معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما، ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب، أو لنفس النص في الحالين، فإن الغضب إذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا تثبت حرمة القضاء مع أن ظاهر النص يقتضي حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه، وإذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع أو بالعطش أونحوهما تثبت الحرمة مع أن النص لا يقتضي حرمته لعدم الغضب المنصوص عليه، فتعلق الحكم بالشغل وجوداً وعدماً، وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده، ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة.

(٢) الدوران في اللغة: مصدر دار حول البيت يدور دوراناً، إذا طاف به، ودوران الفلك: تواتر حركاته بعضها اثر بعض من غير ثبوت واستقرار. انظر: التعريفات ص ٥٦.

(٣) وهو الاطراد.

(٤) وهو الدوران.

(٥) في ك: التعلق.

(٦) إذ يعتبر في الدوران صلاحية الوصف للعلية، ثم اعلم أن الفريق الأول من أهل الطرد استدلوا على ماذهبوا إليه: بأن الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف، فظواهرها تقتضي جواز التعليل بكل وصف، إلا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به، فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به، فيجوز إثبات الحكم به من غير أن يعقل فيه معنى، إلا أنه إذا لم يكن مطرداً دل على عدم اعتبار الشرع إياه، لأن تخلف الحكم عن العلة أمارة النقض، وذلك غير جائز على صاحب الشرع، ولأن علل الشرع أمارات، اي علامات على ثبوت الأحكام، فإنها غير مثبتة بذواتها إذ المثبت في الحقيقة هو الله تعالى، وإذا كانت أمارات لم يشترط فيها أن تكون معقولة المعاني لأن أمارة الشيء: ما يكون ذلك الشيء موجوداً عنده من غير أن يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء إليه كالمنارة للمسجد، واستدل الفريق الثاني منهم بمثل هذاالكلام ثم قالوا إن وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا، وقد يكون لكونه علة، فلا تتعين جهة كونه علة إلا بعدم الحكم عند عدمه، فيصلح العدم عند العدم دليلاً مميزاً للعلة عن غيرها، واستدل من قال بالدوران: بقوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» على الوجه الذي قدمته لك قريباً، وبأن الدوران إذا حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم أو الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهوالحكم، كما إذا دعي إنسان باسم فغضب، ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب، وتكرر ذلك منه مراراً علم أن دعاءه بذلك هو سبب الغضب، حتى أن الأطفال يعلمون ذلك منه، ويتتبعونه داعين بذلك الإسم المغضب له.
انظر: أصول السرخسي ٢ / ١٧٦ وكشف الأسرار ٣ / ٣٥١ و٣٦٥ والتوضيح مع التلويح ٢ / ٤٠٥.

وقال بعض الشافعية: هو الإخالة بعد الملاءمة[1]، وفسروا الإخالة بأن يكون للوصف خيال[2] الصحة[3] في القلب[4].

وقال أصحابنا : هو العدالة بعد وجود الملاءمة، والعدالة بأن يكون الوصف مؤثراً شرعاً، وهذا لأن الوصف كان موجوداً قبل ورود الشرع ولا حكم له، والحكم إنما ثبت له بجعل الشرع إياه علة مؤثرة، فتكون عدالته بأن يكون له أثر شرعاً.

ولا معتبر بالاطراد، لأن تكرار وجود الحكم بتكرار الوصف بمنزلة تكرار الشهادة، وتكرار الشهادة لا يكون دليل صحتها، بل صحتها بالأهلية والعدالة، فكذا هنا لا يكون الأطراد دليل صحة العلة، بل صحتها بالملاءمة والعدالة، ولا معتبر بالدوران أيضاً، لأنه كما يدور الحكم مع العلة يدور مع الشرط، فلا يكون نفس الدوران دليل صحة العلة، وإنما قلناه لأن الطلاق المعلق أو العتق المعلق بالشرط[5]

---

(١) وقال بعض آخر من الشافعية: هو شهادة الأصول بمعنى : كون الوصف موافقاً لقوانين الشرع، ومطابقا لها بعد عرضه عليها، ومقابلته بها لتتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة، والفرق بين المناقضة والمعارضة: أن مناقضة الوصف إبطال نفسه بأثر أونص أو إجماع يرد على خلافه ، أو إيراد صورة تخلف الحكم فيها عن الوصف، ومعارضة الوصف: إيراد وصف آخر يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف، قال صاحب القواطع نقلا عن القاضي أبي الطيب: مثال شهادة الأصول قولنا لا تجب الزكاة في إناث الخيل لأنها لا تجب في ذكورها، فالأصول شاهدة لهذه العلة، لأنها مبنية على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها، قال: وهذا طريق يفضي إلى غلبة الظن، لأن الإنسان إذا علم أن فلاناً أعطى بناته شيئا غلب على ظنه أنه أعطى بنيه مثله فثبت أن شهادة الأصول دليل الصحة من هذاالوجه .

(٢) الخيال : أصله الصورة المجردة كالصورة المتصورة في المنام ، وفي المرآة وفي القلب بعد غيبوبة المرئي، ثم يستعمل في صورة كل أمر متصور، وفي كل شخص دقيق يجري مجرى الخيال ، والتخييل تصوير خيال الشيء في النفس، والتخيل تصور ذلك ، كذا على هامش النسختين : ك ، و ط .

(٣) للعلــة .

(٤) واستدلوا على ذلك بان الأثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ، ولكنه مما يدرك بالعقل، فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب، لأنه هو المعتبر عند انقطاع الأدلة المحسوسة، فإذا وقع في القلب خيال القبول وأثر الحجة صار حجة للعمل به ، فصار جعل الوصف حجةً بشهادة القلب مثل جعل التحري حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الأدلة المحسوسة، ويؤيده قوله عليه السلام لوابصة بن معبد : « ضع يدك على صدرك واستفت قلبك، فما حك في صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به » فثبت أن الاخالة دليل كون الوصف علة .

(٥) في ك : بالشـــروط .

يوجد بوجود الشرط، وينعدم بعدمه، ولا أثر لانعدام الوصف في انعدام الحكم، لأن وجود الحكم لما كان بالوصف، فبعد انعدام الوصف يبقى عدم الحكم على ماكان قبله من العدم الأصلي، ولا يقال: الأصل في الدوران هو العلة[1]، والشرط عارض[2]، فلا يكون قادحاً، لأن[3] العلة الشرعية أمارةٌ علق الشرع الحكم بوجودها كتعليق العبد الطلاق أو العتاق بشرط، لا علة موجبة لذاتها، فلم يدل ذاك على العلية، فكذا هذا[4]، ولا معتبر بالخيال [5]، لأنه ظن[6]، والظن لا يغني من الحق شيئا، على أنه لو كان الخيال دليل صحة العلة يقول كل واحد من المعلل: إن علتي صحيحة لأنه تخايل في قلبه صحتها[7].

قوله : **فيتعرف صحته** [8] : الضمير راجع إلى الوصف، وكذا في : أثره[9] .

قوله : **وهو نظير صدق الشاهد** [10] : إلى آخره، أي الوصف الذي هو ركن القياس نظير صدق الشاهد من حيث أن الشاهد يعرف صدقه عن كذبه بظهور أثره

---

(١) أي الأصل دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً .

(٢) لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصاً .

(٣) قوله « لأن العلة الشرعية... » الخ رد على هذا الاعتراض .

(٤) أي لم يدل تعليق العبد على العلية، فكذا تعليق الشرع .

(٥) قوله « ولا معتبر بالخيال ... » رد على ما ذهب إليه بعض الشافعية .

(٦) إذ الخيال والظن واحد .

(٧) وأيضا إذا قال المعلل : وقع في قلبي خيال أن هذا حق، يتمكن الخصم من أن يقول : وقع في قلبي خيال أنه فاسد ، فيصير به معارضا ، وهذه معارضة لازمة، لأنها لا تندفع بوجه، والحجة إذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة ، لأن حجج الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لاتحتمل لزوم المناقضة، لأنها من أمارات العجز والجهل والسفه، وصاحب الشرع منزه عنها . انظر أصول السرخسي ٢ / ١٧٩ ـ ١٨٦ وكشف الأسرار ٣ / ٣٥٤ و٣٦٦ والتوضيح ٢ / ٣٩١ .

(٨) قال الاخسيكثي : ولا يصح العمل بالوصف قبل الملاءمة لأنه أمر شرعي، وإذا ثبتت الملاءمة لم يجب العمل به إلا بعد العدالة عندنا وهي الأثر ، لأنه يحتمل الرد مع قيام الملاءمة ، فيتعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع كأثر الصغر في ولاية المال ، وهونظير صدق الشاهد يتعرف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه . أهـ. انظر : الحسامي ص ١٠٢ .

(٩) انظر عبارة الاخسيكثي التي نقلتها في الهامش السابق .

(١٠) ارجع إلى ما سجلته لك من عبارة الاخسيكثي في هامش (٨) عاليه .

باجتنابه عما هو محرم في دينه والكذب من محرم دينه ، فكذا الوصف تعرف عدالته بظهور أثره في جنس الحكم المعلل[1] به كما قلنا في أثر الصغر في ولاية المال، و « الدين » [2] ما يدان الله تعالى به ، أي يعتقد به، وهو يقع على الحق والباطل من حيث هو، ألا ترى أنك تقول دين اليهود باطل؟ وما روي عن الإمام [الأعظم][3] أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: الدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها، فالمراد منه الحق خاصة، و« التعاطي » التناول، و«المحظور » الممنوع والمراد منه المحرم .

قوله : **وذلك مما يعرف**[4]: هو إشارة إلى صدق الشاهد، يعني كما أن صدق الشاهد يعرف بظهور أثره، فكذا تعرف عدالة الوصف بظهور أثره، فكأنه قال هذا

---

(١) قال بعض الأصوليين: إن أعلى أنواع القياس المؤثر، وهو باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام، فالأول : هو أن يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم ، وهو المقطوع الذي ربما يقر به منكر القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل، فإنه إن ثبت أن علة الربا في التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة، وإن ثبت أن علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعاً ، إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي ، إذ يكون التركي والهندي في معناه، والثاني : أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم، أي جنسه القريب، كتأثير الأخوة لأب وأم في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقية، فإن هذا حق وذلك حق، وهذا دون الأول، لأن المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة، بخلاف المفارقة بين محل ومحل ، فإنهما لا يفترقان أصلاً فيما يتوهم أن له مدخلا في التأثير، والثالث: أن يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم، كإسقاط قضاء الصلوات المتكثر بعذر الإغماء، فإن تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه أيضا باعتبار لزوم المشقة والحرج، والرابع: ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة، فإنه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر، فإن مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو إسقاط الركعتين الزائدتين، فإنه ليس عين الاسقاط عن الحائض ، فإن هذا إسقاط أصل الصلاة، وذلك إسقاط البعض ، ولكنه من جنسه القريب باعتبار أنه تخفيف في الصلاة، ثم قال: ولا خلاف بين القائسين في الأقسام الثلاثة الأولى أنها حجة ، والقسم الأخير مختلف فيه بينهم، والمختار أنه حجة لكونه مغلبا على الظن . اهـ. انظر : كشف الأسرار ٣ / ٣٥٣ .

(٢) انظر عبارة الاخسيكثي التي ذكرتها في هامش (٨) من الصحيفة السابقة .

(٣) زيادة من ط .

(٤) استحضر ما أسلفته من عبارة الاخسيكثي في هامش (٨) من الصحيفة السابقة واعلم أن بعدها مباشرة قوله: « ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قدمنا على القياس الاستحسان .. » الخ، وبذا يتبين لك أن هذه العبارة ليست بالنسخة التي تيسرت لي من المتن، وقد تصفحت ما وقعت عليه من شروح أخرى =

جواباً عما يقال من جهة الشافعية وهو أن الأثر لا اعتبار له ، لأنه أمر غير معقول[1]، بل الاعتبار للخيال، فقال في جوابه: لا نسلم أن الأثر غير معقول، بل هو معقول في حسي حساً ، كأثر مشي الماشي[2] ، وفي مشروع دلالة، كما إذا قال واحد لامرأته: هي مطلقة ثلاثاً ، يستدل على أثر ذلك وهو الحرمة ، فيكون الأثر معقولاً كيف كان .

قوله : **ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها**[3] : إلى آخره ، يعني لما ثبت أن لا اعتبار للاطراد، ولا للدوران ، ولا للإخالة في كون الوصف علة، بل الاعتبار لكونه مؤثراً ، وهو أن يكون للوصف أثر في جنس الحكم المعلل به شرعاً ، رجحنا من القياس والاستحسان[4] إذا تعارضا أيهما كان أقوى أثراً على الآخر ، لأن الاعتبار

= على هذا المتن فلم أجدها، وإليك عبارة فخر الإسلام البزدوي ، فقد جاء بها هذا اللفظ، قال فخر الإسلام : وجه قولنا : أنا احتجنا إلى إثبات مالا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علما على الحكم في النص، ومالا يحس فإنما يعلم بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع، الاترى أنا نتعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه، وذلك مما يعرف بالبيان، والوصف بوجه مجمع عليه على ما نبين، فوجب المصير إليه كالأثر الدال على غير المحسوس . أهـ. قال العلامة علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري في شرحه للعبارة المماثلة لما أورده شارحنا هنا : الأظهر أنه إشارة إلى الجواب عن قولهم : الأثر ليس بمحسوس ، فوجب النقل إلى تحكيم القلب ، وأن ذلك إشارة إلى الأثر ، يعني أثر الوصف إذا لم يكن محسوساً فهو مما يعرف بالبيان ، والوصف بوجه مجمع عليه ، أي بأن تبين ظهور أثره في محل مجمع عليه ، فإنه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم ،وإذا كان الأثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير إليه لمعرفة صحة الوصف، كما يجب المصير إلى الأثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني، والسماوات والأرض الدالة على وجود الصانع عز وجل . أهـ. انظر : أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

(١) إذ لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل ، أو يظهر للخصوم .

(٢) على الأرض .

(٣) قال الاخسيكثي : ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره ، وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده، لأن العبرة لقوة الأثر وصحته دون الظهور . أهـ. انظر : السحامي ص ١٠٣ .

(٤) الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن، وهو عد الشيء واعتقاده حسنا، تقول: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسنا، وفي الاصطلاح: قيل هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وليس بجامع ، إذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس ، مثل ما ثبت بالأثر أو الإجماع والضرورة، وقيل هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه ، وهذا اللفظ وإن عم جميع أنواع القياس، ولكنه يشيرإلى أن الاستحسان تخصيص العلة، وليس كذلك، وعن الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله أن الاستحسان هو أن يعدل الانسان عن أن يحكم في المسالة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لدليل أقوى =

في الترجيح لقوةٍ في أحد المتعارضين، لا لكونه ظاهراً، ولا لكونه باطناً، فربما يكون الظاهر أقوى من الباطن لقوة الأثر، وكذا بالعكس، إلا يرى أن النصوص ظاهرة والمعاني باطنة، والقوة للنصوص لكونها قطعية، والدنيا ظاهرة، والعقبى باطنة، والاعتبار للعقبى لقوة فيها، لأنها دار بقاء، ودار صفاء، والدنيا دار فناء وعناء .

ثم اعلم أن بعض منْ في باطنه خبثة[1]، وفي قلبه وسوسة شنع عن جهل جهله، وسوء ظنه على أصحابنا في استعمال الاستحسان[2]، وقال: إنكم سميتم

= يقتضي العدول عن الأول ، ويلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص وعن المنسوخ إلى الناسخ استحسانا، وليس كذلك ، ويلزم على جميع هذه العبارات قول أبي حنيفة رحمه الله في بعض المواضع : تركت الاستحسان بالقياس ، لأنه يصير حينئذ كأنه قال: تركت القياس الأقوى أو الدليل الأقوى بالأضعف ، وهو غير جائز، وأجيب عنه بان المتروك سمي استحساناً لأنه أقوى من القياس وحده، ولكن اتصل بالقياس معنى آخر فصار ذلك المجموع أقوى من الاستحسان، فلذلك ترك العمل به وأخذ بالقياس ، وقال بعض أصحابنا: الاستحسان هو القياس الخفي ـ كما أشار إليه الاخسيكثي في متنه الذي قدمته لك في البند السابق على هذا ـ وإنما سمي به لأنه في الأكثر الأغلب يكون أقوى من القياس الظاهر ، فيكون الأخذ به مستحسنا ، ولما صار اسماً لهذا النوع من القياس ، وأنه قد يكون ضعيفا أيضا ، بقي الاسم وإن صار مرجوحا ، فإذا قال أبو حنيفة رحمه الله : تركت الاستحسان وأخذت بالقياس ، أراد بذلك التنبيه على أن فيه علة سوى علة الأصل أو معنى آخر يوجب ذلك الحكم، وأن الأحسن أن يذهب إليه ، لكن لما ترجح عندي لانضمام معنى آخر إلى القياس الظاهر يوجب العمل به أخذت به ، ثم أن كل واحد من القياس والاستحسان في مقابلة الآخر على وجهين: فأحد وجهي القياس : ما ضعف أثره وفسد بالنسبة إلى مقابله من كل وجه وهو الاستحسان ، والثاني : ما ظهر ضعفه وفسد أثره بالنسبة إلى مقابله في الظاهر ، ولكن انضم إليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق ، فاندفع به فساد ظاهره ، وقوي به وجه القياس وأحد نوعي الاستحسان : ما قوي أثره بالنسبة إلى مقابله من كل وجه، والثاني ما ظهر أثره بالنسبة إلى القياس في الظاهر، ولكن فيه فساد خفي بالنسبة إلى معنى آخر انضم إلى القياس ، ثم اعلم أن العلة لما صارت علة بأثرها عندنا قدمنا النوع الأول من الاستحسان لقوة أثره وإن كان خفياً على النوع الأول من القياس وإن كان جلياً ، وقدمنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة أثره الباطن على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده لما ذكر الشارح من أن العبرة لقوة الأثر وصحته دون الظهور . انظر التحقيق ص ٢٢٨ .

(١) الخبثة ـ بكسر فسكون ـ في الرقيق أن لا يكون طيبة ، أي سبي من قوم لا يحل استرقاقهم . انظر القاموس ١ /١٤٢ .

(٢) اعلم أن الشافعي رحمه الله أنكر الاستحسان وقال: من استحسن فقد شرع، ثم اعلم أيضا أن المخالفين لم ينكروا على أبي حنيفة وأصحابه الاستحسان بالأثر والاجماع والضرورة، لأن ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق ، وإنما أنكروا عليهم الاستحسان بالرأي ، فإن ترك القياس بالتشهي زعم، وهذا ما سيرده الشارح .

ترك القياس استحساناً، والقياس حجة شرعية، فكيف يكون تركها مستحسناً، بل يكون تركها ضلالاً، قلنا: أيها المشنع عن جهل ما أجهلك، وما أكثر حمقك، وما أشد عماك، وشر العمى عمى القلب، إنا لم نقل بأن ترك الحجة الشرعية مستحسن، كلا وحاشا أن ينسب أصحابنا السابقون قِدماً في الدين والاجتهاد إلى مثل ذلك، بل استحسنا[1] العمل بالدليل الراجح، ومثل هذا لا يسميه ترك الحجة الشرعية إلا أهل الضلال من الجهال، فما أحسن قول الحريري[2]:

ولو انتقدت[3] بني الزما[4] ∴ ن وجدت أكثرهم سقط[5]

وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين .

بيان هذا: أن المعنى الذي تعلق به الحكم لا يخلو، إما أن كان جليا[6] أو خفياً، فإن كان جلياً فاسمه القياس، وإن كان خفياً فاسمه الاستحسان، والاستحسان على هذا أحد نوعي القياس[7]، وإنما سمي به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسناً لقوة الأثر فيه على ما نبين، أو سُمِّي به للفرق بين نوعي القياس الجلي والخفي، أرأيتك أن أحدا إذا[8] سمى أحد ولديه زيداً، والآخر عمراً ، هل تمنعه؟ فوالله لو لم نستحي من الخلق لقلت : جاء الحق وزهق الباطل .

---

(١) في ك : استحسن .

(٢) هو القاسم بن علي بن محمد بن عثمان (أبومحمد) الحريري البصري ، الأديب الكبير صاحب « المقامات الحريرية » نقل عنه الغزالي، وكان دميم الصورة، غزير العلم، مولد بـ « المشان» بلدة فوق البصرة، سنة ٤٤٦هـ، وتوفي بالبصرة سنة ٥١٦هـ وقيل سنة ٥١٥هـ، ونسبته إلى عمل الحرير أو بيعه، من كتبه : « درة الغواص في أوهام الخواص ـ ط» و« ملحة الإعراب ـ ط» وله شعر حسن في ديوان . انظر : وفيات الأعيان ١ / ٥٣٠ وطبقات الشافعية الكبرى ٤ / ٢٩٥ ـ وخزانة البغدادي ٣/١١٧ وانساب العرب للسمعاني : الورقة ١٦٥ .

(٣) انتقدت : بمعنى فتشت واختبرت . (٤) بني الزمان : هم أهله وناسه .

(٥) السقط : الرديء، ورجل ساقط لئيم في نفسه وحسبه، قلت: أنشد هذا البيت الحريري في المقامة الثالثة والعشرين الشعرية من مقاماته، وقبله:

ولذاذة العمر الطويـ ∴ ـل يشوبها نقصُ الشمط

وبعده : رضت البلاغة والبرا ∴ عة والشجاعة والخطط

انظر مقامات الحريري مع هامشها ص ١٦٥ .

(٦) في ط : خليا .

(٧) ولا شك أن القياسين إذا تعارضا في حادثة يرجح أحدهما بدليل إن امكن ،ويترك العمل بالآخر .

(٨) في ك : ذا .

فإن قلت: يرد عليكم ما إذا تعارض القياس والاستحسان، وأخذ بالقياس دون الاستحسان، لأنكم قلتم إنما سمينا المعنى الخفي استحساناً لكون العمل به مستحسناً، ولا عمل به هنا .

قلت: لما سمينا المعنى الخفي الذي يقتضي إثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه المعنى الجلي استحساناً مرنت عليه الألسنة واعتادت وسلست في استعماله وانقادت، فقلنا للمعنى الخفي استحساناً، عمل به أو لم يُعمل، على أنا نقول: تَركُ الاستحسان أمر نادروشيء شاذ، ألا يرى إلى نداء المصنف بأعلى صوته: وهذا قسم عز وجوده[1]، والاعتبار للغالب، والرجحان للراجح[2] .

فإن قلت: لم قلتم انه أمر نادر؟ فلابد من بيان الدليل .

قلت : الدليل علينا، فنقول: إن رجحان الاستحسان على القياس أكثر من رمل عالج[3]، يشهد به من له أدنى ممارسة بفروع أصحابنا رضي الله عنهم، أما رجحان القياس على الاستحسان فقليلة، حصرها أبو العباس الناطفي في كتاب الأجناس في إحدى عشرة مسألة، فليتك لم تقل رتقت[4] ومافتقت[5]، طوينا ذكرها كراهة الاطالة، فالآن أوان البيان، قال الناطفي رضي الله عنه: ذكر مسائل فيها قياس واستحسان، وأخذ فيها بالقياس وترك الاستحسان: الأولى: قال في كتاب صلاة الأصل[6]: لو قرأ آية السجدة في صلاته في وسط السورة، ولم يسجد لها،

---

(١) انظر الحسامي ص ١٠٤ .

(٢) انظر : فواتح الرحموت على المسلم ٢ / ٣٢٠ وكشف الاسرار ٤ / ٤ وتيسير التحرير ٤ / ٧٦ وشرح المنار ٢ / ٨١١ وشرح العضد ٢ / ٢٨٨ .

(٣) عالج: رملة بالبادية مسماة بهذاالاسم . وقال أبو عبيد الله السكوني: عالج رمال بين «فيد» و«القريات» ينزلها بنوبحتر من طيء، وهي متصلة بالثعلبية على طريق مكة، لا ماء بها ، ولا يقدر أحد عليهم فيها، وهي مسيرة أربع ليال، وذهب بعضهم إلى أن رمل عالج هو متصل بوبار . انظر: معجم البلدان ٦ / ٩٩ .

(٤) الرتق : ضد الفتق . والمعنى به هنا : الاجمال .

(٥) الفتق : الشق، وهو هنا بمعنى التفصيل . القاموس ٢ / ١٩٧ و ٢٣٠ .

(٦) الأصل : مصنف في الفروع للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وسبق الكلام عليه .

وركع ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعاً جاز عنهما في القياس، ولا تجوز في الاستحسان، وبالقياس أخذ[١]، والمسألة الثانية: قال في كتاب طلاق الأصل: إذا قال لامرأته إذا ولدت ولدا فأنت طالق، وقالت (قد)[٢] ولدت، وكذبها الزوج، قال في القياس لا تصدق، ولا يقع عليها الطلاق، آخذ فيها بالقياس، وأدع الاستحسان[٣]، ولو قال لها: إذا حضت فأنت طالق، فقالت: قد حضت، يقع الطلاق، استحسن في هذا لأنه لا يُعلم الحيض إلا من جهتها[٤]، وفي الولادة يعلم من غيرها كالقابلة، والمسألة الثالثة: قال في كتاب رهن الأصل: رجلان في أيديهما دار أقام[٥] كل واحد منهما بينة أن فلاناً، يعني رجلاً آخر رهنها عنده، وأقبضها إياه، أنه لا يكون رهنا لواحد منهما في القياس، وبه نأخذ[٦] ولم يذكر الاستحسان، وذكر[٧] في كتاب الشهادات في الأصل : وفي الاستحسان يكون لكل واحد نصفها رهناً بنصف الدين[٨]، ولم نأخذ بذلك، وأخذ بالقياس [٩]، ولو كان هذا بعد موت الراهن

(١) هذه المسألة ستأتي في المتن، وهناك علق الشارح عليها بذكر وجه الاستحسان ووجه القياس، وقد ذكرها شمس الأئمة السرخسي، وفخر السلام البزدوي . انظر أصول السرخسي ٢ / ٢٠٤ وأصول البزدوي ٤ /٨ والأصل: الورقة ٢٥ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٠ فقه حنفي قوله .

(٢) سقط من ك .

(٣) انظر بدائع الصنائع ٤ / ١٨٦٠ .

(٤) ثم هي أمينة أيضا في حق نفسها، والقياس أن لا يقع ، لأن الحيض شرط والأصل عدمه ، والزوج متمسك بالأصل ، ولأنه منكر ، وهي مدعية فلا يقبل كلامها إلا ببينة . انظر الهداية ١ /١٨٣ وأصول السرخسي ٢ /٢٠٢ .

(٥) في ك : قام .

(٦) ووجه القياس : أن كل واحد منهما أثبت ببينته أنه رهنه كل الدار ، ولا وجه إلى القضاء لكل واحد منهما بالكل لأن الدار الواحدة يستحيل أن تكون كلها رهنا لهذا ، وكلها رهنا لذلك في حالة واحدة ، ولا إلى القضاء بكلها لواحد بعينه لعدم الأولوية، ولا إلى القضاء لكل واحد منهما بالنصف لأنه يؤدي إلى الشيوع ، فتعذر العمل بالبينتين، فتعين التهاتر .

(٧) في ط : فذكر .

(٨) ويجعل كأنهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ كما في الغرقى والهدمى ، وكما لو ادعيا الشراء .

(٩) لقوة أثره الباطن ، فإن كل واحد منهما يدعي عقداً على حدة ، ويثبت ببينته حبسا يكون وسيلة إلى مثلها في الاستيفاء ، وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة إلى شطرها في الاستيفاء ، فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة .

والمسألة بحالها: تقبل في قول أبي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما بينتهما، ويكون ذلك رهنا لهما يباع في دينهما استحسانا، وقال أبو يوسف: الرهن باطل[1]، وأبوحنيفة ومحمد أخذا حال حياة الراهن بالقياس، وبعد موت الراهن أخذا بالاستحسان، وفرقا بينهما بأن بعد موت الراهن المقصود[2] استيفاء الدين من ثمن المرهون، فنفس استيفاء الحق هو المقصود [3]، لذلك تقبل، وأما حالة الحياة. فالمقصود حق الحبس بذلك عليه أن لا يباع الرهن حال حياة الراهن، فهو رهن مشاع، فلا يصح، وفارق ذلك إذا رهنها عندهما بعقد واحد هذا جائز في قولهم لأنه رهن واحد فلا يكون مشاعاً، ويكون جميعها رهنا عند كل واحد منهما، ولو قضى دين أحدهما كان للآخر إمساك جميعها، والرهن وثيقة فلا ينتقض[4]. والمسألة الرابعة: قال في كتاب بيوع الأصل: لو اختلف الطالب والمطلوب[5]، فقال الطالب: أسلمت إليك في ثوب يهودي طوله ستة أذرع، في ثلاثة أذرع، وقال المطلوب: بل أسلمت إليَّ في ثوب يهودي طوله خمسة أذرع في ثلاثة أذرع، فإنهما يتحالفان[6] في القياس، وينبغي في الاستحسان أن (يكون)[7] القول قول المطلوب[8]، وبالقياس أخذ، وذلك أن الصفات في السلم معقود عليها، والذرع[9] هي الصفة[10]. والمسألة الخامسة: قال في الجامع الكبير: لو أن أربعة شهدوا على رجل بالزنا،

---

(١) وهو القياس، ووجهه: أن الحبس للاستيفاء حكم أصلي لعقد الرهن، فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن، وأنه باطل للشيوع كما في حال الحياة .

(٢) من العقد . (٣) والشيوع لا يضره .

(٤) انظر : الهداية ٤ / ١٠٣ - ١٠٤ والأصل الورقة ٤٥٨ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٠ فقه حنفي قوله .

(٥) المراد بالطالب : رب السلم ، والمراد بالمطلوب : المسلم إليه .

(٦) في ك : يتخالفان . (٧) سقط من ط .

(٨) ووجه الاستحسان : أن المسلم فيه مبيع ، فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في أصله ، بل في صفته من حيث الطول والسعة ، وذلك لا يوجب التحالف ، كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه .

(٩) في ط : والزرع .

(١٠) فيكون اختلافهما في المستحق بعقد السلم، وذلك يوجب التحالف، ثم أثر القياس مستتر ،ولكنه قوي من حيث أن عقد السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى العين ، فكان الموصوف بأنه ستة في ثلاثة غير الموصوف بأنه أربعة في ثلاثة، فبهذا يتبين أن الاختلاف هنا في أصل المستحق بالعقد ، فأخذنا بالقياس لهذا .

انظر أصول السرخسي ٢ / ٢٠٥ .

وشـهد عليه رجلان بالإحصـان، وأمر القـاضي برجمـه، ثم وجد الامـام شـاهدي الإحصـان عبدين، أو رجعـا عن الشـهادة، ولـم يمت المـرجـوم بعد، إلا أنه أصـابه جراحـات في ذلك ، القياس في هذا أن يقـام عليه حد الزنا مـائة جلدة، وهو قول أبي يوسف ومحمد [رحمهما الله][1] وأما في الاستحسان : يدرأ عنه الحد، ويسقط عنه ما بقي، وبالقياس أخذ، وترك الاستحسان، لأن في إقامة الحد عليه جمعاً بين الرجم والجلد، فـيؤدي إلى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليـه، ووجه القياس: أن ما حصـل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجود شـهود الاحصان عبيداً، فكان وجـوده كعـدمه، فبقي مـوجب شهادة الزنا وهو الحد، لذلك يقـام عليه الـحد، والمسـألة السادسـة: قال في الجامع الكبير: أربعة شـهدوا على رجل بالزنا، فقضى القاضي بجلد مائة، ثم شهد شاهدان على أنه مـحصن، ولم يكمل الجلد، فالقياس في هذا أن يُرجم وهو قـول أبي يوسف ومـحمـد، وأمـا في الاستـحسـان: فـإنه لا يُرجم[2]، وبالقياس أخذ[3]، ذكر هاتين المسـألتين في باب الشـهادات في الجـامع[4]، والمسـألة السـابعة: قال في كتاب رهن الأصل: لو تزوج امرأة على غير مهر مسمى، وأعطاها رهناً بمهرها، ثم طلقها قبل الدخول، لهـا المتعة، ولو هلك الرهن عندها يذهب بالمتعة في قـول محمد استـحسـاناً ، والقيـاس أن لا يذهب بالمتـعة وهو قـول أبي يوسف، وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة ديناً عليه لها، لأن المتعة ليست ببعض المهر، ولا بدلاً

---

(١) زيادة من ك .

(٢) ووجه الاستحسان : انه لو اقيم عليه ما ظهر من الحد في الآخرة أدى إلى الجمع بين بعض الحد وهو حد كامل بسبب زنا واحد، لأن ما استوفى منه في الأصل استوفى على سبيل الحدمن حيث الظاهر وإن لم يكن حدا في الباطن، وكما لا يجوز الجمع بين حدين كاملين بسبب زنا واحد لا يجوز الجمع بين حد كامل وبعض الحد بسبب زنا واحد .

(٣) ووجه القياس : أن مقدار ما جلد لا يستحق اسم الحد، لأن الحد اسم للكامل منه،وكماله بالسوط الأخير، الا يرى انه لو قذف رجلا وُحدَّ حدَ القذف فما لم يضرب السوط الأخير لا تبطل شهادته، والا يرى أن النصراني إذا أسلم بعد ما ضرب بعض الحد تقبل شهادته، لان ما ضرب بعد الإسلام وحده ليس بحد، كذلك هنا لا يستحق اسم الحد ما لم يكن كاملا، فلا يكون جمعا بين الحدين فيقام، انظر التحرير شرح الجامع الكبير: ح٢: الورقة ١٩٠و١٩١ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٩٨ فقه حنفي .

(٤) انظر المرجع السابق جـ٢ : الورقة ١٩٠ .

عنه، بل هي دين آخر ، ألا يرى أن المهر موجب عقد النكاح، والمتعة موجب الطلاق قبل الدخول، ووجه قول محمد أن المتعة تجب عند سقوط المهر، فجرى ذلك مجرى الرهن بالمسلم[1] فيه[2] ولو تقايلا[3] السلم[4] كان لرب السلم أن يحبس الرهن برأس مال السلم[5]، والمسألة الثامنة: قال في كتاب وكالة الأصل: ولووكل الحربيُّ المستأمنُ حربياً مستأمناً بالخصومة، ثم لحق الموكِّلُ بدار الحرب، وبقي الوكيل، فإن كان الوكيل وكيل المدعى لا ينعزل، وله حق الخصومة، ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه: القياس أن ينعزل الوكيل، وتبطل الوكالة، وفي الاستحسان: لا تبطل الوكالة، ولا ينعزل الوكيل، وبالقياس نأخذ، أشار إلى أن القياس والاستحسان في المسألة الثانية، والصحيح أن القياس والاستحسان في المسألتين جميعاً، القياس: أن ينعزل الوكيل[6] في المسألتين وفي الاستحسان لاينعزل فيهما، وبالاستحسان أخذنا في المسألة الأولى، وفي المسألة الثانية أخذنا بالقياس، وجه القياس في ذلك وهو أن الدار تباين بهما، لأن الذي في دار الإسلام من أهل دارالإسلام، لأنه مستأمن حكمه حكم أهل الذمة، والذى التحق بدار الحرب صار من أهل دار الحرب، وجه الاستحسان في ذلك وهو أنه ما تباين بهما الدار من جميع الوجوه، لأن الذي في دار الإسلام من أهل دار الحرب، وهو في دارنا عارية، فلا تبطل الوكالة، إلا أنا أخذنا بالقياس إذا كان الوكيل للمدعى عليه. وقلنا: أنه ينعزل، لأنه لا فائدة في إبقاء الوكالة، لأن إبقاء الوكالة بالقضاء على المدعى عليه

---

(١) في ط : بالمسالة .

(٢) أي أن الرهن مقبوض بموجب العقد، وموجب العقد مهر المثل قبل الطلاق، والمتعة بعده ، فكان رهنا بكل واحد منهما، وذلك كالرهن بالمسلم فيه ، رهن بموجب العقد، وذلك تارة يكون المسلم فيه، وتارة رأس المال، إذ الرهن بالمسلم فيه رهن برأس المال عند الإقالة كما سيذكر الشارح .

(٣) في ط : قايلا .

(٤) وبالمسلم فيه رهن .

(٥) لأنه بدله . انظر : بدائع الصنائع ٨ / ٣٧٦٢ والهداية ٤ / ٩٩ .

(٦) في ط : الوكيلان .

للمدعي، ولا يجوز للقاضي أن يقضي للإنسان على إنسان هو في دار الحرب لأنه لا ولاية له على ما كان في دار الحرب، وعلى من كان في دار الحرب[1]، والمسألة التاسعة: قال في الزيادات[2]: رجل له ابن معتوه، ولهذا المعتوه ابن من أَمَةِ غيره بالنكاح، فاشترى الأب هذه الأَمَة لابنه المعتوه، فإن في القياس الشراء يقع للأب ولا يقع للمعتوه، وأما في الاستحسان: فالشراء يقع للمعتوه، وبالقياس أخذ ولو اشترى ابن المعتوه فإنه لا يلزمه،ويلزم الأب ويعتق عليه، لأنه ابن ابنه[3]، المسألة العاشرة: قال في ديات الأصل: لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق بآخر، وتعلق الآخر بآخر، ووقعوا جميعاً فماتوا، فوجد في البئر بعضهم على بعض، فإن حافر البئر يضمن دية الأول، ويضمن الأول دية الثاني، ويضمن الثاني دية الثالث، فيكون ذلك على عواقلهم، فهذا هو القياس[4]، وبه نأخذ، وفيها قول آخر: أن دية الأول أثلاثاً، على حافر البئر ثلث الدية، وعلى الأوسط ثلث الدية لأنه جر الثالث (عليه)[5] وثلث الدية هدر، لأن الأول هو الذي جر الثاني عليه ، وأما دية الثاني : نصفان ، نصفها هدر ونصفها على الأول، وأما دية الثالث كلها على الثاني، وإذا لم يعرف من أي ذلك

---

(١) انظر الأصل : الورقة ٤٤٤ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٠ فقه حنفي قوله .

(٢) الزيادات : مصنف في فروع الحنفية للامام محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ وقد شرحها جماعة منهم: الامام قاضيخان حسن بن منصور بن محمود الأوز جندي المتوفى سنة ٥٩٢هـ، وأبو حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الهندي المتوفى سنة ٧٧٣هـ ولم يكمله، واختصره الحاكم الشهيد، وهو مختصر أصول الزيادات، وشرحها البزدوي ، وشمس الائمة الحلواني املاء ، وغيرهم ، وإنما سمي بالزيادات لأن محمدا كان يختلف إلى أبي يوسف ويكتب من أماليه، فجرى على لسان أبي يوسف ان محمدا يشق عليه تخريج هذه المسائل، فبلغه فبناه مفرعا على كل مسالة بابا وسماه الزيادات وقيل لأنه لما فرغ من تصنيف الجامع الكبير تذكر فروعا لم يذكرها في الجامع فصنفه تفريعا على التفريعات المذكورة في الجامع وسماه الزيادات لهذا، وقيل غير ذلك . انظر كشف الظنون ٢ / ٩٦٢ .

(٣) انظر الزيادات : الورقة ٢٩ .

(٤) ووجهه : أنه وجد لموت كل واحد سبب ظاهر وهو الحفر للأول، والجر من الأول للثاني، والجر من الثاني للثالث، وإضافة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة أصل في الشريعة .

(٥) سقط من ك .

ماتوا بطل نصف ذلك كله، وأخذ بالنصف، وكان الشيخ أبو عبدالله الجرجاني(1) يحكي عن أبي بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي أن القياس الذي ذكره (قول)(2) محمد بن الحسن [رضي الله عنه](3) والقول الآخر هو قول أبي يوسف [رحمه الله](4) على جهة الاستحسان(5)، والمسألة الحادية عشرة: قال في كتاب نكاح الأصل:رجل قال لعبده: هذا ابني، أو قال لأمته: هذه ابنتي، أوقعت العتق (و)(6) آخذ(7) (في)(8) هذا بالقياس وتركت(9) الاستحسان(10) [والله اعلم](11).

---

(1) هومحمد بن يحيى بن مهدي (أبو عبد الله) الجرجاني، فقيه من اعلام الحنفية، من أهل جرجان، سكن بغداد، عده صاحب الهداية من أصحاب التخريج تفقه على أبي بكر الرازي وتفقه عليه أبو الحسين احمد القدوري، وأحمد بن محمد الناطفي، وحصل له الفالج في آخر عمره، توفي سنة ٣٩٨هـ، وقيل سنة ٣٩٧هـ ودفن إلى جانب قبر أبي حنيفة، له كتاب «ترجيح مذهب أبي حنيفة» و «القول المنصور في زيارة سيد القبور». انظر: الفوائد البهية ص٢٠٢ وطبقات الفقهاء للشيرازي ص١٢٣ والجواهر المضيئة ص٢٣٥ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص٧٤ وطبقات الحنفية لابن الحنائي: الورقة ٢٠ وكشف الظنون ١ / ٣٩٨ ومعجم المؤلفين ١٢ / ١١٢.

(2) سقط من ك. (3) زيادة من ط. (4) زيادة من ط.

(5) وجه الاستحسان: أنه اجتمع في الأول ثلاثة أسباب، كل واحد منها صالح لإضافة الموت إليه، وقوعه في البئر، ووقوع الثاني، ووقوع الثالث عليه، إلا أن وقوع الثاني عليه حصل بجره إياه على نفسه، فهدر الثلث، وبقي الثلثان: ثلث على الحافر بحفره، وثلث على الثاني بجره الثالث على نفسه، ووجد في الثاني شيآن: الحفر، ووقوع الثالث عليه، إلا أن وقوعه عليه حصل بجره فهدر نصف الدية، وبقي النصف الثاني على الحافر، ولم يوجد في الثالث إلا سبب واحد وهو جر الثاني إياه إلى البئر، والأصل في الأسباب اعتبارها ما أمكن، واعتبارها يقتضي أن يكون الحكم ما ذكر. انظر: بدائع الصنائع ١٠ / ٤٧١٥ والأصل (كتاب الديات) ج٢ الورقة ١٨٢ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٢٣ فقه حنفي.

(6) سقط من ك. (7) في ك: اخذ. اعني مبنيا للمفعول.

(8) سقط من ط. (9) في ك: ترك. اي مبنيا للمفعول.

(10) اعلم أن السيد إذا قال لعبده أو أمته ذلك وليس لهما نسب معروف، فإن كان يولد مثلهما لمثله يثبت نسبهما منه، لأن ولاية الدعوة بالملك ثابتة، وهما محتاجان إلى النسب، فيثبت نسبهما منه، وإذا ثبت عتقا، لأن النسب يستند إلى وقت العلوق، وإن كان لهما نسب معروف لا يثبت نسبهما منه للتعذر، ويعتقان إعمالا للفظ في مجازه عند تعذر إعماله بحقيقته، وإن كان لا يولد مثلهما لمثله وهو موضوع هذه المسألة عتقا عند أبي حنيفة رحمه الله،وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يعتقان، وهو قول الشافعي رحمه الله، وجه قولهما وهو القياس: أنه كلام محال الحقيقة، فيرد ويلغو كقوله: أعتقتك قبل أن أخلق، أو قبل أن تخلق، ووجه قول أبي حنيفة وهو الاستحسان: أنه كلام محال بحقيقته، لكنه صحيح بمجازه لأنه إخبار عن حريته من حين ملكه، وهذا لأن البنوة في المملوك سبب لحريته إما إجماعاً، أو صلة للقرابة، وإطلاق السبب وإرادة المسبب جائز في اللغة تجوزا، ولأن الحرية ملازمة للبنوة في المملوك، والمشابهة في وصف ملازم من طرق المجاز، فيحمل عليه تحرزا عن الالغاء، بخلاف ما استشهدا به لأنه لا وجه له في المجاز فتعين الالغاء. انظر: الهداية ٢ / ٣٨ ـ ٣٩ والأصل: الورقة ٣٢٣ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٠ فقه حنفي قوله.

(11) زيادة من ط.

قوله : **وبيان الثاني**[1] : أراد بالثاني تقديم القياس، أي ترجيحه على الاستحسان إذا تعارضا، يركع[2] بها: أي بنية التلاوة، أعلم أن التالي لآية السجدة إذا ركع ونوى عن الركوع وسجدة التلاوة جاز ركوعه عنهما قياساً لا استحساناً[3]، وجه القياس : أن الله تعالى أطلق اسم الركوع على السجود[4]، والسجود يجوز، فكذا الركوع[5]، قال تعالى: ﴿ **وخر راكعاً** ﴾[6] أي ساجداً[7]،

---

(١) قال الاخسيكثي: ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده، لأن العبرة لقوة الأثر وصحته دون الظهور، وبيان الثاني فيمن تلا آية السجدة في صلاته أنه يركع بها قياساً . لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿ وخر راكعا وأناب ﴾ وفي الاستحسان لا يجزيه لأن الشرع أمرنا بالسجود، والركوع خلافه كسجود الصلاة فهذا أثر ظاهر، فاما وجه القياس فمجاز محض، لكن القياس أولى بأثره الباطن، بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر، وإنما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ، والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل، بخلاف سجود الصلاة ، والركوع في غيرها، فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي، وهذا قسم عز وجوده . أهـ . انظر الحسامي ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٢) « يركع بها » من عبارة الاخسيكثي التي قدمتها لك في الهامش السابق مباشرة .

(٣) إذا قرأ آية السجدة خارج الصلاة وركع بها لا يجوز، لأن الركوع خارج الصلاة ليس بقربة، فلا ينوب عما هو قربة، وإن قرأها في الصلاة: فإن كانت السجدة في آخر السورة إن شاء ركع ، وإن شاء سجد ، وقيل معناه: إن شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة وإن شاء سجد لها غير أن الركوع يحتاج إلى النية، والسجدة لا تحتاج إليها، لأن الركوع يخالفها صورة وإن وافقها معنى، فمن حيث أنه يوافقها معنى يتادى به الواجب، ومن حيث أنه يخالفها صورة يحتاج إلى النية، بخلاف السجدة ، لأنها هي الموجب الأصلي ، فلا يحتاج فيها إلى النية، وقيل معناه: إن شاء أقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة،وإليه مال أكثر المحققين، وإن كانت السجدة في وسط السورة ـ وهي المسألة الأولى من المسائل الإحدى عشر التي نقلها الشارح فيما تقدم عن أجناس الناطفي ـ ينبغي أن يسجد لها ، ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع، وإن ركع في موضع السجدة أجزاه، وإن ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها أو لم ينوها، لأنها صارت دينا لفوات محل الاداء وبصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها ، لأن مالا يكون مقصوداً لا يجب دينا في الذمة، كالطهارة لاتصير دينا في الذمة بحال ، فصارت بمنزلة الصلبية ، فلا تتادى بالركوع ولا بسجدة الصلاة أيضا، فالحاصل : أن الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة إلا بشرطين: أحدهما النية، والثاني: أن لا يتخلل بينهما فاصل،وذلك مقدار ثلاث آيات، ثم إن أراد أن يركع ركوعاً على حدة لأجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة، أو أراد أن يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة على الفور فهل يجزئه ذلك أم لا يجزئه إلا السجدة؟ هذا محل الكلام هنا ، ففي القياس يجزئه وبه نأخذ ،وفي الاستحسان لا يجزئه إلا السجدة : انظر التحقيق ص٢٢٩ .

(٤) لما بينهما من تشابه في معنى الخضوع . (٥) لثبوت التشابه بينهما .

(٦) سورة ص : الآية ٢٤ .

(٧) لأن الخرور هو السقوط ، وهو موجود في السجود دون الركوع، ويقال : ركعت النخلة وسجدت إذا طاطات رأسها .

لكن فساد القياس ظاهر للتمسك بالمجاز[1] ووجه الاستحسان: أن بين الركوع والسجود مخالفة ومغايرة، فلا يلزم من جواز أحدهما جواز الآخر، والمأمور للتلاوة ليس إلا السجود[2]، ولهذا[3] لا ينوب الركوع عن السجدة[4] الصلاتية مع أنهما موجبا تحريمة واحدة[5] ولا ينوب الركوع أيضا عن سجدة التلاوة[6] إذا ركع خارج الصلاة[7]، وأثر الاستحسان ظاهر لقوله تعالى: ﴿ **واسجد واقترب** ﴾[8] ولقوله عليه السلام: «السجدة على من سمعها وعلى من تلاها»[9]،

---

(١) إذ أن المراد من الركوع في الآية السجود باتفاق المفسرين، وإثبات التشابه بينهما بهذا الدليل، وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ـ كما سيأتي ـ وذلك يفسد القياس ويجعله مرجوحاً.

(٢) كما في الآية والحديث الآتيين.

(٣) قوله «ولهذا ...» الخ دليل على أن الركوع خلاف السجود حقيقة.

(٤) في ط: السجود.

(٥) وكونهما موجبا تحريمة واحدة يقتضي كون القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة فلما لم تجز نيابة الركوع في الصلاة عن سجودها رغم ذلك، لم تجز نيابته عن سجدة التلاوة من باب أولى، إذ التحريمة لم تنعقد له.

(٦) أي المتلوة خارج الصلاة.

(٧) في ظاهر الرواية، وإذا كان كذلك ففي الصلاة أولى أن لا يقام ركوع الصلاة مقام السجود، لأن الركوع مستحق بجهة أخرى، وكذا إذا أتى بركوع على حدة، لأنه ليس من أفعال الصلاة، إذ التحريمة لم تنعقد له.

(٨) سورة العلق: الآية ١٩، وهذه الآية الكريمة والحديث الآتي يدلان على أن الشرع أمرنا بالسجود، ومن المسلمات أن المأمور به لا يتادى بالاتيان بما يخالفه، وقد علم مما تقدم أن الركوع خلاف السجود حقيقة.

(٩) قال الزيلعي: حديث غريب، وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: السجدة على من سمعها، وروى عبد الرزاق بسنده عن ابن المسيب أن عثمان رضي الله عنه مر بقاص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان، فقال عثمان: إنما السجود على من استمع، ثم مضى ولم يسجد. اهـ مختصراً، قلت: وذكره البخاري في صحيحه تعليقا عن عثمان من قوله: إنما السجدة على من استمعها، وذكره البيهقي، كما رواه بسنده من قول ابن المسيب، ثم قال وروي من وجه آخر عن ابن المسيب عن عثمان، ويذكر عن ابن عمر نحوا من قول ابن المسيب. اهـ وذكر البخاري تعليقا عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال لتميم بن جذلم وهو غلام فقرأ عليه سجدة فقال: اسجد فإنك إمامنا فيها.
ومن أحاديث الباب: ما رواه مسلم وابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي يقول: ياويله، أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود وأبيت فلي النار. اهـ بلفظ مسلم، وما رواه الشيخان عن ابن عمر أن النبي ﷺ كان يقرأ القرآن فيقرأ سورة فيها سجدة فيسجد ونسجد معه حتى ما يجد بعضنا موضعا لمكان جبهته. اهـ بلفظ مسلم. انظر صحيح البخاري ٢/ ٤١ و ٤٢ وصحيح مسلم ٢ / ٦٩ و٥/ ٧٤ وسنن ابن ماجة ١ / ٣٣٤ وسنن البيهقي ٢ / ٣٢٤ ونصب الراية ٢ / ١٧٨.

وفساد الاستحسان خفي قوي لتخلف المعلول عن العلة. وهو أن لا ينوب الركوع عن السجدة مع وجود الموجب لجوازها وهو إظهار[1] التواضع[2]، ولأن فيه إلحاق قربة غير مقصودة بقربة مقصودة وهو فاسد، بيان الإلحاق: أن عدم جواز الركوع عن سجدة التلاوة[3] قياساً على عدم جواز الركوع عن سجدة صلاتية إلحاق لغير المقصود (بالمقصود)[4] وهذا لأن السجدة الصلاتية قربة مقصودة، وسجدة التلاوة لا، بدليل عدم لزومها بالنذر كالوضوء (و)[5] أما وجه القياس فمجاز محض، والمجوز كون كل واحد من الركوع والسجود ركناً للصلاة، وإنما صار القياس أولى لقوة أثره الباطن، بيانه: أن المقصود من سجود التلاوة ليس هو، لأنها[6] قربة غير مقصودة، ولهذا لا يلزم[7] بالنذر، بل المقصود موافقة الأولياء[8] ومخالفة الأعداء[9]، وهو بإظهار الخضوع والتواضع لله تعالى، والتواضع كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع، فيجوز هذا كما يجوز ذاك، بخلاف الركوع خارج الصلاة حيث لا ينوب عن سجدة التلاوة، لأن الشرط [10] وقوع الركوع قربة، وهو لم يشرع قربة في غير الصلاة، وبخلاف سجدة صلاتية حيث لا ينوب الركوع عنها لأنها قربة مقصودة فلا يخرج عن عهدتها إلا بإتيانها مقصودة .

فإن قلت : لم قلتم : ان أثر الاستحسان ظاهر،والاستحسان ما فيه نوع خفاء؟ قلت : إنما قلنا بأنه ظاهر لأن المأمور به وهو السجود يحصل بالركوع ، لكن فيه

---

(١) في ك : الظاهر .
(٢) الذي هو المراد من السجود كما سياتي .
(٣) يعني في الصلاة .
(٤) سقط من ط .
(٥) سقط من ط .
(٦) أي سجدة التلاوة .
(٧) في ط : يلتزم .
(٨) الذين تبادروا إلى السجود تقرباً وافتخاراً .
(٩) أي المشركين الذين امتنعوا عن السجود لله تعالى استكباراً ، كما أخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود ، وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى : ﴿ أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين و الشمائل سجداً لله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض ﴾ .
(١٠) أي فيما يتادى به السجود .

خفاء لأنك تقول: المأمور به وهو السجود غير الركوع، فلا يخرج المكلف عن عهدة المغايرة بأداء المغاير (الآخر)[١].

قوله : **فصار الأثر الخفي**[٢] : وهو حصول التواضع يعني في القياس، مع الفساد[٣] الظاهر وهو التمسك بالمجاز يعني في القياس أيضاً، وجه الظهور: أنك تقول: جاز السجود فجاز الركوع بالقياس (عليه)[٤] لاشتراك في الاسم (عليه)[٥] أولى من الأثر الظاهر[٦] : وهو أن المأمور به هو السجود فلا يحصل بالركوع يعنى في الاستحسان مع الفساد الخفي وهو تخلف المعلول عن العلة كما قلنا يعني في الاستحسان أيضا[٧].

قوله: **وهذا قسم عز وجوده** : أي رجحان القياس على الاستحسان، وقد مرت مسائله قبيل[٨] هذا، أماالقسم الأول[٩]: أي رجحان الاستحسان[١٠] على القياس فأكثر من أن يحصى ومن أمثلته: سؤر سباع الطير[١١] أنه نجس قياساً على سؤر سباع الوحش[١٢] لاشتراكهما في حرمة الأكل[١٣]، طاهر[١٤] استحساناً، لأنها ليست بنجسة العين بدليل جواز الانتفاع بها بالاصطياد وغيره ، غير أن سباع[١٥]

---

(١) سقط من ك .

(٢) قدمت لك عبارة الاخسيكثي في هامش (١) من ص ٥٦ .

(٣) في ك : « فساد » وما أثبته من ط هو الموافق لعبارة المتن التي ذكرتها في هامش (١) من ص ٥٦ .

(٤) سقط من ك . (٥) سقط من ك .

(٦) قوله « أولى من الأثر الظاهر » من عبارة الاخسيكثي في متنه ، وقد سبق أن أوردتها في هامش (١) من ص ٥٦ .

(٧) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ /٨ وأصول السرخسي ٢ /٢٠٤ وفواتح الرحموت على المسلم ٢ / ٣٢٣ .

(٨) في ك : قبـــل .

(٩) قال الاخسيكثي : وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى . أهـ . انظر الحسامي ص ١٠٤ .

(١٠) لقوة أثره . (١١) كالصقر والبازي .

(١٢) كالأسد والنمـــر .

(١٣) يعني من لحمهما لنجاسته، والسؤر يتبع اللحم لاختلاطه باللعاب المتولد منه، ثم هذا المعنى ظاهر غير قوي الأثر .

(١٤) في النسختين « ظاهر » وخطاه واضح .

(١٥) قوله « غير أن سباع الوحش ... » الخ هو وجه تقديم الاستحسان على القياس لضعف أثره .

الوحش إنما صار سؤرها نجساً لاختلاطه باللعاب، واللعاب يتولد من اللحم، فيأخذ حكمه، ولحوم السباع نجسة، فكذا لعابها، بخلاف سباع الطير حيث لا يكون سؤرها نجساً ، لأنها تشرب بالمنقار بالأخذ ثم الابتلاع، والمنقار عظم جاف ليس به رطوبة، والعظم بذاته طاهر[1] فلا يكون سؤرها نجسا، الاترى أن عظم الميت طاهر[2] عندنا، فعظم الحي أولى [3] .

ثم اعلم أن الاستحسان ما هو؟ فقيل: طلب الاحسن من الأمور ، وقيل: ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس، وقيل: هو طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة والابتغاء بالدعة[4] .

قوله: **ثم المستحسن بالقياس الخفي**[5]: إلى آخره، اعلم أولاً أن المستحسن على أربعة أنواع، مستحسن بالأثر كالسلم، فإنه لا يجوز قياساً، لأنه بيع المعدوم، لكنا استحسنا جوازه بالأثر وهو قوله عليه السلام: « من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم»[6]، ومستحسن بالإجماع كالاستصناع فإنه غير جائز أيضاً قياساً لكونه بيع معدوم، جائز استحساناً فيما فيه تعامل للإجماع عليه، وصورته مثلاً: جاء إنسان إلى آخر فقال له : أخرز لي خفا صفته كذا، وقدره كذا بكذا درهماً ، وسلم له جميع الدرهم أو بعضه، أو لم يسلم أصلاً[7]

---

(١) في ك : ظـاهـر .

(٢) في ك : ظـاهـر .

(٣) انظر فواتح الرحموت على المسلم ٢ /٣٢٢ والهداية ١ / ١٣ .

(٤) الابتغاء : الطلب . والدعة : بفتح الدال والعين : السعة في العيش . انظر القاموس ٢ /٧٨ و٥٩١ .

(٥) قال الاخسيكثي : ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته، بخلاف المستحسن بالأثر أو الاجماع أو الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والأواني . أهـ. انظر الحسامي ص١٠٤ .

(٦) سبق تخريجه ضمن تخريج ما أورده الشارح من أنه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الإنسان ورخص في السلم .

(٧) انظر الهداية ٣ / ٥٢ و٥٨ .

ومستحسن بالضرورة[1] كتطهير الحياض والآبار والأواني بعد ما تنجست، فإنها لا تطهر قياسا[2]، لأن الماء الذي يرد على الحوض يتنجس بأول الملاقاة، فكذا في الأواني، وأما الآبار فلا يخلو: إما أن كان الواجب نزح[3] ما فيها[4] أو بعضه[5]، فعلى كلا التقديرين يقتضي القياس أن لا تطهر الآبار، لأن في الوجه الأول إنما نزح الماء لا الطين والحجر وهما كانا نجسين بملاقاة الماء النجس إياهما[6]، وفي الوجه الثاني المنزوح من الماء بعضه، والماء الباقي في البئر كان متصلاً بالمنزوح النجس، فكان ينبغي أن يكون الباقي نجساً، لكنا استحسنا طهارة هذه الأشياء[7] للضرورة[8]، وقد عرفت بما ذكرنا أن فيما ذكره في المتن[9] لفاً ونشراً فافهم، والنوع الرابع المستحسن بالقياس الخفي وقد مر نظيره[10].

ثم اعلم أن الفرق بين هذه المستحسنات صحة التعدية في الوجه الأخير دون غيره، وهذا لأن من شرائط التعدية أن لا يكون الأصل معدولاً عن القياس، والثلاثة الأول معدولة عنه لثبوتها بخلاف القياس، فلا يصح التعدية (بخلاف الأخير حيث

---

(١) الاستحسان بالضرورة هو أن يترك القياس الظاهر لضرورة دعت إليه.

(٢) أي فإن القياس يأبى طهارة هذه الأشياء بعد تنجسها.

(٣) في ك: شـــرح.

(٤) أي كله، وذلك كما في حالة موت آدمي أو شاة أو كلب فيها.

(٥) كما في حالة موت فارة أو عصفورة فيها، حيث ينزح منها ما بين عشرين إلى ثلاثين دلوا، واعلم أن النزح في الحالتين يكون طهارة للبئر بإجماع السلف.

(٦) ثم إن الماء الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة الطين والحجر النجسين.

(٧) وترك العمل بموجب القياس.

(٨) المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب.

(٩) قال الاخسيكثي: ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف المستحسن بالأثر أو الاجماع أو الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والأواني، الاترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً لأنه هو المدعي، ويوجبه استحساناً لأنه ينكر تسليم المبيع بما ادعاه المشتري ثمنا، وهذا حكم تعدى إلى الوارثين، وإلى الاجارة، فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع إلا بالأثر بخلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلم يصح تعديته. أهـ انظر الحسامي ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٠) يشير إلى مسالة سؤر سباع الطير التي تقدمت. انظر التحقيق ص ٢٣٢ والهداية ١ / ١١.

يصح تعديته لأنه ثابتٌ على وفاق القياس لأنه مستحسن)[1] بقياسٍ خفي، فلا تعجل في نظير التعدية، فأنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك [2].

قوله: **ألا يرى**[3]: إلى آخره، وهو إيضاح لقوله: يصلح تعديته[4]، بيانه: أن العاقدين إذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائع مثلا: بعته بعشرة، وقال المشتري: اشتريته بخمسة، لا يجب اليمين على البائع قياساً[5]، لأنه المدعي[6]،واليمين على المنكر بالحديث المشهور[7]، وهو غير منكر لأن المشتري لا يدعي عليه شيئاً[8] ، لكنا استحسنا يمين البائع فقلنا بالتحالف[9] لأن المشتري يدعي عليه تسليم المبيع بأقل (الثمنين وهو ينكر، فكذا هو يدعي على المشتري زيادة)[10] الثمن وهو ينكر، فيجري التحالف بينهما حكماً للانكار، ثم تعدى هذا الحكم أعني التحالف إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا قبل قبض المبيع[11]، وكذا إلى الإجارة إذا اختلف المؤجر والمستأجر قبل استيفاء المنافع في مقدار البدل[12]،

(١) ما بين القوسين سقط من ك .

(٢) الطرف بسكون الراء : اسم جامع للبصر ، والمعنى : انا آتيك بالنظير قبل أن يرتد إليك طرفك خاسئاً حسيراً بعد إدامة نظر، أو قبل مقدار ما تفتح عينك ثم تطرف . انظر القرطبي ١٣ / ٢٠٦ والقاموس ٢ / ١٤٠ .

(٣) انظر عبارة الاخسيكثي التي ذكرتها في هامش (٩) من الصفحة السابقة .

(٤) ارجع إلى عبارة الاخسيكثي التي أوردتها في هامش (٩) من الطفحة السابقة .

(٥) على سائر الخصومات .

(٦) زيادة الثمن .

(٧) وهو قوله عليه السلام: « البينة على المدعي واليمين على من انكر » . وقد سبق تخريجه .

(٨) لأنهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على أن المبيع ملك للمشتري ، والمشتري لا يكون مدعياً على البائع شيئاً في الظاهر، بل البائع يدعي زيادة الثمن ـ على ما تقدم ـ والمشتري ينكرها، فكان القياس بالنظر إلى سائر الخصومات أن يسلم المبيع إلى المشتري بما أقر به، ويحلفه البائع على الباقي .

(٩) أي فقلنا يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري .

(١٠) ما بين القوسين سقط من صلب ك، وتدورك على الهامش بخط الناسخ .

(١١) حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل قبض المبيع يجري التحالف بينهما، لأن الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد ، فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن، ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع، فيمكن تعدية التحالف إليهما .

(١٢) إذ يمكن أن يجعل كل واحد منهما مدعياً ومنكراً على الوجه المتقدم، فيجري التحالف بينهما، وتفسخ الإجارة لأنها تحتمل الفسخ قبل إقامة العمل كالبيع .

فأما بعد القبض (١) إنما وجب التحالف بخلاف القياس بالحديث(٢) وهو قوله عليه السلام: « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا »(٣)، إذ ليس(٤) في الحديث فصل بين القبض وعدمه، فلم يمكن التعدية(٥) لكونه معدولاً عن القياس وهذا لأن المبيع سالم للمشتري لا يدعي شيئاً (٦) .

قوله : **فلم يصح تعديته** (٧) : أي تعدية هذاالحكم(٨) إلى الوارث، وإلى حال هلاك السلعة، وإلى الإجارة، حتى لايتحالف الوارثان بعد القبض، ولايتحالف العاقدان

---

(١) أي فاما في حالة وقوع الاختلاف في الثمن بعد قبض المبيع .

(٢) لأن المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع ، إذ المبيع مسلم إليه فكان التحالف بالأثر على خلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله كما سيأتي .

(٣) روي من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ من طرق متعددة ، بالفاظ مختلفة، وفي بعضها هذا اللفظ، وفي بعضها معناه، فاخرجه ابو داود ٣/ ٢٨٥ عن عبد الله بن محمد النفيلي، والدارقطني ٢ / ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ، والدارمي ص٣٣٩ عن ابن أبي شيبة، وابن ماجة ٢ / ٧٣٧ عن ابن أبي شيبة ومحمد بن الصباح ثلاثتهم عن هشيم قال: حدثنا ابن أبي ليلى عن القاسم بن عبدالرحمن عن أبيه عن ابن مسعود به مرفوعاً، ورواه البيهقي ٥ /٣٣٣ من طريق كل من أبي داود والدارقطني به، ثم قال: خالف ابن أبي ليلى الجماعة في رواية هذاالحديث في إسناده حيث قال: عن أبيه، وفي متنه حيث زاد فيه: والبيع قائم بعينه . اهـ وأخرجه الدارقطني،والبيهقي من طريق إسماعيل بن عياش قال: حدثنا موسى بن عقبة عن محمد بن أبي ليلى به، بزيادة : عن أبيه ، وقال البيهقي ٥ /٣٣٣ ـ ٣٣٤ : وإسماعيل إذا روى عن أهل الحجاز لم يحتج به، ومحمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى وان كان في الفقه كبيراً فهو ضعيف في الرواية لسوء حفظه وكثرة خطئه في الأسانيد والمتون ومخالفته الحفاظ فيها، والله يغفر لنا وله، وقد تابعه في هذه الرواية عن القاسم الحسن بن عمارة، وهو متروك لا يحتج به. اهـ وقال صاحب التنقيح: والذي يظهر أن حديث ابن مسعود بمجموع طرقه له أصل، بل هو حديث حسن يحتج به لكن في لفظه اختلاف . اهـ وانظر مسند أحمد مع شرح أحمد شاكر ٦ / ٢٠٢ ـ ٢٠٣ وجامع الترمذي ٥ / ٢٧٢ ونصب الراية ٤ / ١٠٥ ونيل الأوطار ٥ / ٢٥٢ .

(٤) قلت : بل في الحديث فصل بين القبض وعدمه ، إذ لفظ : « التراد » يشير إلى جريان التحالف بعد القبض، إذ التراد لا يتصور إلا بعد القبض ، وإليه يشير قوله فيما بعد : « فلم يمكن التعدية لكونه معدولاً عن القياس » فلعل لفظ « ليس » وقع سهوا من الناسخ .

(٥) أي إلى غير المنصوص عليه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وإنما يقتصر على مورد النص ولا يتعدى إلى الوارث ، كما سيأتي .

(٦) أي لا يدعي المشتري لنفسه شيئاً على البائع ، فكان القياس أن لا يجب اليمين على البائع بالتخالف بعد قبض المبيع .

(٧) دونت عبارة الاخسيكثي في هامش (٩) من ص (٦١) فارجع إليها .

(٨) وهو التحالف .

بعد هلاك السلعة، ولا يتحالف المؤاجر والمستأجر إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه، وإنما قيد بقوله: عند أبي حنيفة وأبي يوسف[1] رضي الله عنهما احترازاً عن قول محمد والشافعي، لأن النص عندهما بعد الهلاك معلول[2] كما قبله، فيتحالفان ويفسخ البيع (بينهما)[3] على قيمة الهالك، وقد عرف في الهداية وغيرها[4].

قوله: **ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل**[5]: إلى آخره، اعلم أن تخصيص العلة[6] جائز عند الشيخ أبي الحسن الكرخي، وأبي بكر الجصاص الرازي، وأبي عبد الله الجرجاني من علمائنا العراقيين[7]، وعند القاضي أبي زيد الدبوسي بما وراء النهر، وعند المعتزلة[8]، وغير جائز عند علم الهدى أبي منصور الماتريدي، والإمامين الماهرين الباهرين البحرين الزاخرين شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام علي البزدوي، ومن تابعهم[9] [رضي الله عنهم][10]

---

(١) انظر عبارة الاخسيكثي هامش (٩) من ص ٦١.

(٢) في ك: معلوم. قلت: وبيان كون النص معلولاً عندهما: أن التحالف إنما يصار إليه عندهما باعتبار أن كل واحد من المتبايعين يدعي عقداً ينكره الآخر، إذ البيع بألف غير البيع بألفين، ألا يرى أن شاهدي البيع إذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل الشهادة، والدليل عليه أنه لو انفرد كل واحد منهما بإقامة البينة وجب قبول بينته، فعرفنا أن كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر، فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه، وهذاالمعنى يتحقق قبل القبض وبعده، فيثبت التحالف في الجميع، ويتعدى إلى الوارثين والإجارة، وإلى حال هلاك السلعة.

(٣) سقط من ط. (٤) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠٦ والتحقيق ص٢٣٣ والهداية ٣/ ١١٨ ـ ١١٩.

(٥) قال الاخسيكثي: ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل، لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة، لأن في الضرورة إجماعاً، والاجماع مثل الكتاب والسنة، وكذا إذا عارضه استحسان أوجب عدمه، فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة. اهـ. انظر الحسامي ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٦) أي المستنبطة. (٧) قلت: ذهب إلى ذلك أكثر العراقيين.

(٨) وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل رحمهما الله.

(٩) وهو أظهر قولي الشافعي رحمه الله، ومختار صاحب المتن (الاخسيكثي)، واعلم أن ما ذكره الشارح من الخلاف إنما هو في العلة المستنبطة. فأما تخصيص العلة المنصوصة، فقد اتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها، ومن لم يجوز التخصيص في المستنطبة فأكثرهم جوزه في المنصوصة، وبعضهم منعه في المنصوصة أيضا، وهو مختار عبدالقاهر البغدادي، وأبي إسحاق الاسفرايني، وقيل أنه منقول عن الشافعي رحمه الله، ومن جوزه في المنصوصة استدل بأدلة منها: أن الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد، وقد يوجد سارق لا يقطع، وزان لا يحد.

(١٠) زيادة من ط.

وصورة تخصيص العلة[1]: أن تكون العلة (ثابتة)[2] في كثير من المواضع وحكمها ثابت في البعض دون البعض، حجة الأولين: أن المعنى بمنزلة اللفظ العام في تناول المسميات، فإن المعنى يقتضي ثبوت الحكم في جميع المواضع كالعام، فيجوز التخصيص هناك، فكذا هنا، ولأن الاستحسان جائز بالاتفاق وهو عين تخصيص العلة، بيانه: أن دليل القياس يقتضي الحكم عاماً في كل موضع، ثم لم يثبت حكمه في موضع الاستحسان[3]،وهو تخصيص العلة، وحجة الآخرين: أن تخصيص العلة يلزم منه نسبة التناقض إلى الشارع، واللازم منتف، فينتفي الملزوم، بيانه أن العلة الشرعية أمارة ودليل علي ثبوت الحكم، لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى[4] فإذا وجدت العلة ولا حكم لها تكون دليلاً على ثبوت الحكم حين لا يكون[5] دليلاً عليه، وهوعين التناقض، فإن قلت: سلمنا أنه يلزم التناقض لكن لا نسلم أنه لا يجوز، قلت: لأنه لا يخلو إما أن يكون جائزاً أو غير جائز، والجواز[6] منتف فتعين عدم الجواز[7]، فإن قلت: هذه دعوى أخرى، فلابد من الدليل على انتفاء الجواز، قلت: لو جاز يلزم الكذب والجهل على الشارع، واللازم منتف، وأيضاً يلزم الجمع بين النقيضين[8]، وهومحال.

---

(١) تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع، وانما سمي ذلك تخصيصاً: لأن العلة وإن كانت معنى، ولا عموم للمعنى حقيقة لأنه في ذاته شيء واحد، ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم، فإخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تاثير العلة فيه، وقصر عمل العلة على الباقي، يكون بمنزلة التخصيص، كما ان إخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام إياه، وقصره على الباقي تخصيص.

(٢) سقط من ك.

(٣) مع وجود العلة.

(٤) فكان بمنزلة مالو نص الشارع في كل وصف أن هذا الوصف دليل على هذاالحكم أينما وجد.

(٥) ذكر الفعل باعتبار كون المراد بالعلة الوصف.

(٦) في النسختين: والجواب. وهو غير مناسب، والتصحيح من قوله بعد ذلك: فتعين عدم الجواز.

(٧) إذ لا واسطة بين النفي والاثبات.

(٨) لأن الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك فوجودها يقتضي وجود الحكم، وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه، ويترتب على القول بجواز تخصيص العلة أن تكون علة غير علة، إذ انهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم، وايضاً كونها علة تامة يقتضي وجود الحكم في جميع المحال، والمانع يقتضي عدمه في البعض، فيؤدي ذلك إلى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد.

والجواب عن قياسهم تخصيص العلة بتخصيص العام: أقول: أن العام بعدما خص منه البعض يكون باقياً على عمومه، فلا يلزم منه إلغاء موجب العام، بخلاف العلة إذا جاز تخصيصها يلزم إلغاؤها أصلاً حال التخصيص، فلا يجوز، وإنما يلزم الإلغاء لأن موجب العلة ترتب الحكم على العلة ولا معلول حينئذ، والجواب عن الثاني: أن التخصيص إنما يلزم لو كان الوصف علة في مقابلة الاستحسان، وهو غير مسلم، لأن الاستحسان إما أن يكون بالنص كما في السلم[1]، ولا اعتبار للوصف في مقابلة النص[2]، وإما أن يكون بالإجماع كما في الاستصناع، ولا اعتبار للوصف في مقابلته أيضا لأن الاجماع قطعي كالنص، وإما أن يكون بالضرورة كما في تطهير الحياض[3] والآبار والأواني، ولا اعتبار للوصف في مقابلتها أيضا، لأن في الضرورة إجماعاً لأن الحكم إذا دعت الضرورة إليه تكون صحته مجمعاً عليها، وإما أن يكون بمعنى خفي قوي كما في سؤر سباع الطير، ولا اعتبار للمعنى الجلي في مقابلته أيضاً . لأن المرجوح في مقابلة الراجح معدوم حكماً .

فإن قلت : لم قلتم إن الوصف لم يجعل علة في مقابلة هذه الأشياء الأربعة، غاية ما في الباب أن يكون القياس متروكاً بهذه الأشياء، ولكن لا يلزم منه أن لا يكون حجة بل هو حجة للدلائل المجوزة إلا أنه لم يظهر أثره لدليل راجح[4]، فيلزم تخصيص العلة، قلت: أيش[5] تعني بكونه حجة؟ أهو حجة فيما إذا وجد دليل أقوى منه مخالف إياه، أم فيما لم يوجد؟ فالأول ممنوع والثاني مسلم، وليس كلامنا فيه[6] .

---

(١) يشير الشارح إلى قوله عليه السلام : « من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم » . وقد سبق تخريجه .

(٢) إذ من شرط صحة القياس عدم النص .

(٣) في ك : الحيـــض .

(٤) وهو ما يسميه المجوزون لتخصيص العلة بالمانع .

(٥) أيش : بفتح الهمزة وسكون الياء وكسر الشين وتنوينها ، وهو اختصار لقولهم : أي شيء .

(٦) انظر : أصول البزدوي ٤ /٣٢ وأصول السرخسي ٢ / ٢٠٨ وشرح المنار ٢ /٨٢٨ والأحكام للآمدي ٣/٣١٥ .

فإن قلت: قول المصنف: فبقي الصوم لبقاء ركنه[1] ممنوع فكيف يبقى الشيء مع وجود مضاده ومنافيه وهو الأكل، ألا يرى إلى قوله عليه السلام: « فإنما أطعمك الله وسقاك »؟ قلت: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء، فأين أنت من أول الحديث وهو قوله عليه السلام: « تم على صومك »، فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن لقوله: « تم على صومك » فائدة، على أنا نقول: الأكل علة للفطر بجعل الشارع إياه علة، فهنا في صورة النسيان لم يجعله علة، فيبقى ركن الصوم لا محالة، ألا يرى أن الناسي لا يقضي، وليس هو إلا لبقاء صومه.

فإن قلت: قول المصنف: **إن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع**[2]: مسلم،

---

(١) استحضر آخر عبارة نقلتها عن الاخسيكثي فيما تقدم، ثم اعلم أنه قال بعدها مباشرة: وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة، وبيان ذلك في قولنا في الصائم: إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد صومه لفوات ركن الصوم، ولزم عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة، لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجناية، وصار الفعل عفواً، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير. اهـ. انظر الحسامي ص١٠٦ ـ ١٠٧ واعلم أيضا أن من أجاز تخصيص العلة بنى على ذلك تقسيم الموانع، وهي خمسة، عرف ذلك بالاستقراء، الأول: مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر، والثاني: مانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد كبيع عبدالغير بغير إذنه فإن إضافة البيع إلى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك، ولا يمنع من أصل الانعقاد لأنه لا ضرر على المالك فيه، والدليل على الانعقاد: أنه يلزم بإجازته وغير المنعقد لا يصير لازماً ومنعقداً بالإجازة، والدليل على أنه غير تام: أنه يبطل بموته، ولا يتوقف على إجازة الوارث، وهذان القسمان ليسا من أقسام تخصيص العلة، لأن معنى التخصيص تخلف الحكم لمانع مع وجود العلة، وقد عدمت العلة في هذين القسمين أصلا، فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم العلة لا لمانع مع وجود العلة، والثالث: مانع يمنع ابتداء الحكم كالخيار الثابت بالشرط، فإنه يمنع ابتداء الحكم ـ وهو الملك ـ وثبوته عقيب الايجاب والقبول في حق من هوله، وإن انعقد البيع في حقهما على التمام، وإنما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه، والرابع: مانع يمنع تمام الحكم دون ابتدائه كخيار الرؤية، فإن البيع صدر مطلقاً عن الشرط، فأوجب الحكم وهو الملك، ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند الرؤية، والخامس: مانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب، فإنه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع، ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء أو قضاء، ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك، لأن له ولاية الرد وفسخ البيع، فلا يكون الحكم لازماً لكونه قابلا للزوال، وهذا بخلاف خيار الرؤية حتى أن من له هذا الخيار يتمكن من الفسخ بدون قضاء أو رضاء. انظر شرح المنار ٢ / ٨٣٣.

(٢) انظر عبارة الاخسيكثي في الهامش السابق.

لكن أثر ذلك في رفع الحكم وهو الإثم، لا في رفع حقيقة الفعل[١]، لأنه موجود حساً ومشاهدة، ولا إمكان لإنكار المحسوس[٢]، فيلزم التخصيص[٣]، قلت: سلمنا أن حقيقة الفعل موجودة، لكن لا نسلم أن مجرد الفعل علة، فلا يلزم التخصيص .

فإن قلت: إن علة نقض الطهارة خروج الخارج النجس، وهو موجود في حق صاحب العذر، ومع هذا لم يثبت الحكم مادام الوقت باقياً ، وهو ليس إلا تخصيص العلة، قلت : نعم إن خروج (الخارج)[٤] النجس علة، لكن بجعل الشارع إياه علة[٥]، فهنا لم يجعله علة مادام الوقت باقياً[٦] .

فإن قلت : ما تقول في إجراء المكره كلمة الكفر على لسانه، والكفر موجب للحرمة، والحرمة موجبة للمؤاخذة، والمؤاخذة مفقودة[٧] لقوله تعالى: ﴿ **إلا من أُكْرِه وقلبه**[٨] **مطمئن بالإيمان** ﴾[٩] فيلزم التخصيص لا محالة، قلت: سلمنا أن الكفر موجب للحرمة، لكن لا نسلم أن الحرمة علة المؤاخذة إذا كان عن ضرورة، وهذا مَرَّ مَرَّةً في فصل العزيمة والرخصة .

قوله : **فصار عدم الحكم لعدم العلة**[١٠] : فإن قلت: هذا مذهب الفلاسفة[١١]

---

(١) كالأكل والشرب . (٢) حقيقة ولا حكما، إذ الأصل هو المطابقة .
(٣) ويكون عدم الحكم لمانع مع وجود العلة . (٤) سقط من ك .
(٥) قال تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ .
(٦) يشير الشارع بقوله: فهنا لم يجعله علة مادام الوقت باقياً . إلى قوله عليه السلام : « المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة » ،وقد سبق تخريجه .
(٧) في ط : مقصودة .
(٨) في ط : « قبله » وهو خطأ مخالف لرسم المصحف الشريف .
(٩) سورة النحل : الآية ١٠٦ .
(١٠) ارجع إلى لفظ الاخسيكثي في متنه ، فقد أوردته في هامش (٥) من ص ٦٤ وهامش (١) من ص ٦٧ .
(١١) الفلاسفة جمع فيلسوف، وفيلسوف: كلمة مركبة من: فيلا، وسوفا، وفيلا: هو المحب،وسوفا: هو الحكمة، فالفيلسوف هو محب الحكمة، والفلسفة باليونانية: محبة الحكماء، والحكمة: قولية وفعلية، فالقولية: كل ما يعقله العاقل بالحد، وما يجري مجراه مثل الرسم، وبالبرهان، وما يجري مجراه مثل الاستقراء،والفعلية: كل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية، ثم إن الفلاسفة طائفة يقولون بالمحسوس والمعقول، ولا يقولون بحدود وأحكام، ويدعون أن العقل كاف لتحصيل السعادة، وهم الفلاسفة الدهرية، ومنهم من يقول أيضا =

وليس مذهب أهل السنة، لأن عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف إلى عدم العلة، بل هو مبقي على العدم الأصلي، قلت: نعم، لكن المصنف سامح في العبارة، لكون ذلك أمراً مشهوراً عندهم، أو لشدة إرادته نفي العلة لئلا يلزم تخصيصها .

قوله: **وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة**[1]: أي نقول: عدم الحكم لعدم العلة، لا لمانع مع قيام العلة في جميع العلل المؤثرة، بيانه فيما قلنا : إذا صُبَّ الماء في حلق الصائم النائم يفسد صومه[2] لفوات ركن الصوم[3]، فورد عليه الناسي[4]، فقلنا: امتنع هذا الحكم لعدم العلة، وقالوا: امتنع لمانعٍ مع[5] قيام العلة.

قوله : **حكم هذا التعليل**[6] : والحكم فساد الصوم، والتعليل: فوات الركن ثمة[7]: أي في صورة النسيان، وهو الأثر[8]: وهو قوله عليه السلام: « تم على صومك، فإنما أطعمك الله وسقاك » .

= بالحدود والأحكام، ولا يقولون بالشريعة والإسلام، وهم الصابئة، وقد اختلفوا في الحكمة القولية اختلافاً لا يحصى كثرة والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل، وقد ذكر الشهرستاني آراء متقدميهم ومتأخريهم في انعدام الحكم لانعدام العلة . انظر : الملل والنحل للشهرستاني ٢/٩٣ و١٥٥ و١٥٨ و٣/٢ وما بعدها .

(١) قال الاخسيكثي : ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة، لأن في الضرورة إجماعاً، والاجماع مثل الكتاب والسنة، وكذا إذا عارضه استحسانٌ أوجب عدمه، فصار عدم الحكم لعدم العلة، وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة، وبيان ذلك في قولنا في الصائم إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد صومه لفوات ركن الصوم، ولزم عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة، لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجناية، وصار الفعل عفواً، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير . اهـ . انظر الحسامي ص١٠٥ ـ ١٠٧ .

(١) خلافاً للشافعي رحمه الله .

(٣) وهو الإمســـاك .

(٤) فإن صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة .

(٥) في ك : مــن .

(٦) انظر عبارة الاخسيكثي التي قدمتها في هامش (١) أعلاه .

(٧) لفظ : ثمة . من عبارة الاخسيكثي وقد ذكرتها كاملة في هامش (١) أعلاه .

(٨) قوله : وهو الأثر . من عبارة المتن، وقد دونتها في هامش (١) أعلاه .

قوله: **انعدم**[١] : أي حكم التعليل، وهو فساد الصوم ، لعدم هذه العلة[٢]: أي لعدم فوات ركن الصوم .

قوله: **دليل الخصوص**[٣]: بنصب اللام، دليل العدم[٤]: أي عدم العلة، هذا الفصل[٥]: أراد به فصل تخصيص العلة[٦] .

قوله: **وأما حكمه**[٧]: إلى آخره، قد بينا حقيقة القياس،وشرطه، وركنه، ولم يبق من التقسيم في أول الباب إلا الحكم، والدفع، وهذا بيان الحكم، والدفع يتلوه. اعلم أن حكم القياس تعدية حكم النص إلى الفرع، حتى لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة، وهذا معنى قوله: فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا[٨]، وعند الشافعي رحمه الله حكمه تعلق الحكم في المنصوص بتلك العلة، والتعدية ليست بلازمة، حتى يصح التعليل عنده بعلة قاصرة، وبعلة متعدية[٩]، حجته: أن التعليل[١٠] حجة[١١]،

(١) ارجع إلى ما نقلته لك في هامش (١) من الصفحة السابقة حيث لفظ الاخسيكثي .

(٢) لعدم هذه العلة: من عبارة المتن وقد أوردتها منذ سطور .

(٣) انظر لفظ الاخسيكثي الذي ذكرته لك في هامش (١) من الصفحة السابقة .

(٤) انظر نص المتن الذي ذكرته في هامش (١) من الصفحة السابقة .

(٥) ارجع إلى عبارة المتن التي سجلتها لك في هامش (١) من الصفحة السابقة .

(٦) انظر : التحقيق ص٢٢٥ وشرح النظامي ص١٠٦ .

(٧) قال الاخسيكثي : وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى مالا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا، وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية . اهـ. انظر الحسامي ص١٠٧ .

(٨) حتى لو خلا تعليل عن التعدية كان باطلاً، فكان القياس والتعليل عندنا بمنزلة المترادفين، ثم اعلم أني أوردت لك في الهامش السابق عبارة الاخسيكثي في المتن .

(٩) اعلم أن الشافعي رحمه الله ذهب إلى أن التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة، ثم إن كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع، ويكون قياساً، وإن لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصراً على الأصل ويكون تعليلاً مستقيماً بمنزلة النص الذي هو عام، والذي هو خاص، فعلى هذا: يكون التعليل أعم من القياس، والقياس نوعاً منه ، وحاصل هذا الفصل أن الأصوليين اتفقوا على أن تعدية العلة شرط صحة القياس ، وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع، واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربا في النقدين بعلة الثمنية ، فذهب أبو الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين، وعامة المتأخرين مثل القاضي أبي زيد الدبوسي ومتابعيه إلى فسادها، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبدالله البصري من المتكلمين، وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة أصحابه، وأحمد بن حنبل، والقاضي الباقلاني، وعبدالجبار، وأبي الحسين البصري إلى صحتها، وهو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا رئيسهم الشيخ أبو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان، ومن حجج الفريقين ما سيذكره الشارح .

(١٠) التعليل هو الرأي المستنبط من الكتاب والسنة .

(١١) لما مر من الدلائل في حجية القياس .

والحجة حجيتها لاباعتبار العموم ولاباعتبار الخصوص، وذلك أمر زائد، بل حجيته[1] باعتبار تعلق الحكم بها، ألا ترى أن سائر الحجج من الكتاب والسنة كذلك، إذ لو كان العبرة للعموم لما كان الخاص حجة ولو كان العبرة للخصوص لما كان العام حجةً ، واللازم منتف، فينتفي الملزوم، لكن عموم الحكم وخصوصه باعتبار معنى في الوصف، فإنه إذا كان عاماً ثبت الحكم عاماً ،وإذا كان خاصاً ثبت خاصاً[2] .

وحجتنا: أن التعليل بالعلة القاصرة لو جاز يلزم السفه، واللازم منتف شرعاً فينتفي الملزوم، بيان الملازمة: أنه اشتغال بما لا يفيد ، والاشتغال بمالا يفيد سفه، فإن قلت: لانسلم أن التعليل بالعلة القاصرة اشتغال بمالا يفيد ،ولئن سلمنا، لكن لانسلم أن الاشتغال بمالا يفيد سفه، ولئن سلمنا، لكن لا نسلم أن السفه منتف شرعاً ، قلت: أما الجواب عن الأول فأقول: إن التعليل لا يخلو، إما أن يفيد علماً أو عملاً وهو لا يفيد علماً لشبهة فيه[3]، ولا يفيد عملاً[4] لان الحكم[5] في المنصوص يثبت بالنص لكونه أقوى ولا[6] يجوز قطع الحكم[7] عن الأقوى إلى الأدنى[8]، فلما لم يفد العلم والعمل لم يكن في العلة فائدة، فثبت أنه اشتغال بمالا يفيد، وأما الجواب عن الثاني فأقول: أن السفه ماليست له عاقبة حميدة، ومالا فائدة فيه ليس له عاقبة حميدة. لأنه لو كان له عاقبة حميدة لكان فيه فائدة، فيكون الاشتغال بمالا

---

(١) في ك : حجته .

(٢) واستدل الشافعي ومن نحا نحوه ايضا بان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها ، لأنه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وهو دور، والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع، فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي .

(٣) ولذلك كان دليلاً ظنياً بلا خلاف .

(٤) اي في المنصوص عليه .

(٥) وهو وجوب العمل .　　(٦) في ط : فــلا .

(٧) وهو إيجاب العمل .

(٨) إذ العدول عن أقوى الحجتين مع إمكان العمل به إلى أضعفهما يرده العقل .

فائدة فيه سفهاً، وأما الجواب عن الثالث فأقول: إن السفه عمل بما ليس له عاقبة حميدة بموجب الهوى، والعمل بموجب الهوى بخلاف الشرع حرام، قال [الله][1] تعالى: ﴿ ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾[2] فيكون السفه حراماً منتفياً شرعاً .

فإن قلت : سلمنا أن التعليل بالعلة القاصرة لا يفيد علماً وعملاً ، لكنه يفيد فائدة أخرى وهي الوقوف على حكمة الشرع[3]، قلت: نحن لا نمنع من[4] الوقوف على الحكمة ، ولا نسد باب الاستنباط والاجتهاد، وإنما المختوم[5] باب النبوة. لكنا نقول: ليس كل وصف استنبط من النص بعلة ، بل العلة هو الوصف المؤثر في إثبات الحكم ، فالعلة القاصرة لما لم تؤثر في إثبات الحكم[6] لا في المنصوص ، ولا في غيره ، يكون التعليل بها تعليلاً بما ليس بعلةوهو فاسد كاسد [7] .

فإن قلت: لانسلم أن هذه العلة لم تفد الحكم، بل لها حكم، وهو قصر الحكم على المنصوص[8]، قلت: تنبه عن نومك، وميز ليلك عن يومك، فأين ذهب بقلبك، فارجع إلى عقلك، إن القصر يحصل بترك التعليل أيضا[9]، فإذاً لا يثبت به حكم لم يثبت قبل وجوده، فيكون وجوده وعدمه سواء، على أنا نقول: إن التعليل بعلة قاصرة

---

(١) زيادة من ك .

(٢) سورة ص : الآية ٢٦ .

(٣) إذ معرفة هذه الحكمة مميلة للقلوب إلى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق ، فإن القلوب إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ، ومرارة التعبد .

(٤) في ك : عن .

(٥) في ك : المحرم .

(٦)وهو إيجاب العمل .

(٧) وبعبارة أوضح أجاب صاحب التحقيق بان الوقوف على الحكمة من باب العلم ، لا من باب العمل ، والرأي لا يوجب علما بالاتفاق ، فلا تحصل هذه الفائدة بالتعليل، غايته أنه يفيد ظنا بحكمة الحكم، ولكن الشرع لم يعتبر الظن إلا لضرورة العمل بالبدن، والقاصرة لا يتعلق بها عمل ، فوجب الاعراض عنها بالنظر إلى ما يفيد العلم، أو يوجب العمل .

(٨) فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم بالمنصوص عليه .

(٩) لأنه كان ثابتاً قبل التعليل، إذ النص لا يدل بصيغته إلا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه، وإنما يتعمم بالتعليل، فإذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة .

لا يمنع التعليل بعلة متعدية، لأن الحكم جاز أن يكون معلولاً بعلل شتى[1] كما مر من قبل .

فإن قلت : سلمنا أنك جئت بالحق، وقلت بالصدق، أن التعليل بالعلة القاصرة لم يفد شيئاً ، لكن لم قلت: إن الحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة[2] فإنه إذا لم يكن ثابتاً بالعلة لا يكون للتعدية وجود، وهذا ظاهر[3] ، قلت: إنما لم يثبت[4] بها لا لعدم صلاحيتها، ولا لخلل فيها، بل لمانع عن إضافة الحكم إليها، وهو وجود دليل فوقها، والدليل المانع مفقود في الفرع، فأضيف الحكم في الفرع إليها، هذا هو القاطع لوهم المعاندين إلى يوم الدين .

قوله: **فتعدية حكم النص إلى مالا نص فيه ليثبت فيه**[5]: والضمير في فيه

---

(١) أي لأنه كما يجوز أن يجتمع في الأصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع، وأحدهما أكثر تعدية من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر ، فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي، لأنه أقرب إلى الاعتبار المامور به من غير المتعدي، فثبت أن بهذا التعليل لم يثبت اختصاص أصلا ، إذ أن وجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة أخرى أيضا .

(٢) في ك : بعلة .

(٣) إذ لابد للتعدية إلى الفرع من اشتراك الأصل والفرع في العلة، ألا ترى أنك تقول : هذا الحكم ثبت في الأصل بهذا المعنى، وهو موجود في الفرع ، فيتعدى الحكم به إليه .

(٤) اعلم أن الشارح رحمه الله كان يكفيه في جواب ما ذكره من السؤال أن يقول : إنما لم يثبت بها لمانع... إلخ، ولكنه لما توقع اعتراضا آخر حاصله: أن الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لأدى إلى المناقضة، فإن تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل، قال: إنما لم يثبت بها لا لعدم صلاحيتها ولا لخلل فيها، وبذا يكون قد أشار إلى هذا الاعتراض ودفعه، وبيان هذا الدفع : أن المناقضة فيما إذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها، أما إذا استحق بما هو فوقها فلا يكون مناقضة، ولاتخرج به من أن تكون علة، ألا ترى أن الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك لكونه فوقه، ولا يدل ذلك على أن الجوار ليس بسبب لاستحقاق الشفعة . انظر : التحقيق ص٢٣٥ ـ ٢٣٧ وكشف الأسرار مع أصول البزدوي ٣/٣١٥ وأصول السرخسي ٢/١٩٢ والأحكام للآمدي ٣/٣١١ .

(٥) قال الاخسيكثي : وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى مالا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا، وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية، واحتج بأن هذا لما كان من جنس الحجج وجب أن يتعلق به الايجاب كسائر الحجج، ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعديته، بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ، ووجه قولنا : أن دليل الشرع لابد وأن يوجب علما أو عملاً، وهذا لا يوجب علماً بلا خلاف ، ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه لأنه ثابت بالنص ، والنص فوق التعليل ، فلا يصح قطعه عنه، فلم يبق للتعليل سوى التعدية، فإن قيل : التعليل بمالا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص به، قلنا: هذا يحصل بترك التعليل، =

في الموضعين يرجع إلى: ما، والضمير المستتر في قوله: ليثبت يرجع إلى حكم النص، وإنما قال: على احتمال الخطأ[1]: لأن بالرأي لا يدرك ما هو مراد الشارع حقيقة[2].

فإن قلت : كيف يصح تعدية الحكم، والحكم عرض لا وجود لانتقاله، وأيضاً الشيء إذا تعدى عن محل إلى محل يكون المحل [3] الأول خالياً عن ذلك الشيء لا محالة وهنا المنصوص لا يخلو عن حكمه بعد التعدية، قلت : نعم ، لكن هذا مجاز تعارفه الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين، فلا مانع من جواز المجاز .

قوله : **حتى جوز التعليل بالثمنية** [4]: يعني لما صح التعليل عنده بالعلة القاصرة جوز التعليل بالثمنية[5]، ولم يُعَدَّ الحكم من المنصوص[6] إلى غيره كالحديد وغيره، وعندنا لما صار علة الربا هي القدر والجنس عَدَّينا الحكم من المنصوص إلى غيره والمراد من القدر هو الكيل أو الوزن [7] .

قوله: **التعليل بما لا يتعدى**[8] : أي بوصف لا يتعدى وهو العلة القاصرة وهي الثمنية، يفيد اختصاص الحكم به[9]: أي يفيد قصر الحكم على المنصوص، والضمير في : به إلى ما .

قوله: **لا يمنع التعليل بما يتعدى**[10]: وهو التعليل بالوزن في الذهب والفضة،

= على أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى، فتبطل هذه الفائدة . أهـ . انظر الحسامي ص١٠٧ ـ ١٠٨ .

(١) انظر البند السابق .

(٢) قلت : أي هو إشارة إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب كماهو مذهب العامة .

(٣) في ك : المحـــال .

(٤) أوردت عبارة الاخسيكثي في هامش (٥) من الصفحة السابقة فارجع إليها .

(٥) وهو تعليل بالعلة القاصرة المستنبطة .

(٦) المنصوص هو الذهب والفضة في حديث الأشياء الستة، وسبق تخريجه .

(٧) انظر الهداية ٣/ ٤٥، والاقناع ٢/ ٧ .

(٨) دونت عبارة الاخسيكثي في الهامش رقم (٥) من الصفحة السابقة فانظرها .

(٩) ارجع إلى عبارة الاخسيكثي التي أوردتها في الهامش رقم (٥) من الصفحة السابقة .

(١٠) انظر ما ذكرته في عبارة الاخسيكثي في الصفحة السابقة .

فتبطل هذه الفائدة[١] : (أي فائدة)[٢] قصر الحكم، يعني لما لم يكن التعليل بالعلة القاصرة مانعاً (للتعليل[٣] بالعلة)[٤] المتعدية لجواز كون الحكم معلولاً بعلل شتى بطلت فائدة القصر، لأن العلة المتعدية تقتضي شمول الحكم .

فإن قلت : قال الخانقاهي : فيه نظر عندي، لأن الحكم في المنصوص لو كان معللاً بعلتين قاصرة ومتعدية لزم أن يكون الحكم ثابتاً في الفرع، وأن لا يكون ثابتاً بناء على أن عدم العلة عندهم يوجب عدم الحكم، وهذا جمع بين النقيضين، فثبت أن التعليل بإحدى العلتين يمنع التعليل بالعلة الأخرى ، فلابد من التفصي[٥] عن عهدة هذه الدعوى . قلت : هذا شيء من الكلام لغو، وعن قائله سهو، وحقه محو، لأنا لا نسلم أن عدم العلة يوجب عدم الحكم، وهو ليس بمذهب لأهل السنة والجماعة، ألا يرى إلى قول المصنف في بيان المعارضة الخالصة حيث قال : وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم[٦] .

قوله: **وأما دفعه** [٧]: أي دفع القياس، والعطف على ما قال في أول القياس بقوله: أما الأول[٨] . قوله: **طردية ومؤثرة**[٩]: قد مر بيانهما في ركن القياس، اعلم

---

(١) ارجع إلى ما رجعت إليه في البند السابق .

(٢) سقط من ك .

(٣) في ك : بالتعليل .

(٤) سقط من ك .

(٥) في ك : التقصي . قلت : والتقصي : بلوغ الغاية ، والتفصي : التخلص ، وهو المناسب هنا . انظر القاموس ٢ / ٦٥٠ و٦٥٤ .

(٦) انظر الحسامي ص ١١٦ .

(٧) قال الاخسيكثي : وأما دفعه فنقول : العلل نوعان طردية ومؤثرة، وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع، أما وجوه دفع العلل الطردية فأربعة: القول بموجب العلة ، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة .اهـ انظر : المرجع السابق ص ١٠٨ .

(٨) قال الاخسيكثي : باب القياس ، وهو يشتمل على بيان نفس القياس ، وشرطه ، وركنه، وحكمه، ودفعه، أما الأول : فالقياس هو التقدير لغة...الخ . انظر المرجع السابق ص٩٧ .

(٩) انظر البند قبل السابق .

أن المصنف قال: **العلل قسمان طردية**[1] **ومؤثرة**[2]، ولم يذكر الدوران والإخالة فلعله إنما لم يذكرهما لما أن المحققة من الفقهاء اعتبرت الأثر، وأهل النظر اعتبروا الطرد والدوران، وهما في الحقيقة واحد، غير أن بينهما فرقاً ، وقد بيناه[3]. فلهذا لم يذكر الدوران، ولم يعتبر الأولون والآخرون الإخالة، فلهذا ترك ذكرهما المصنف رحمه الله .

قوله : **فأربعة**[4] : إلى آخره، اعلم أولاً أن الفحول الثلاثة: أبا زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي رضي الله عنهم ذكروا وجوه دفع العلل الطردية بعد ما ذكروا وجوه دفع العلل المؤثرة[5]، ومصنف المنتخب[6] عكس الأمر، فأقول وقد نوديت في سري: وكأني بهم أن [7] الفحول الثلاثة إنما ذكروا كذلك لما أن القوة إنما هي للمؤثرة فصار الامتناع عن إلزامها أهم، والعناية بدفعها أشد، وهذا لأن دفع السهل سهل[8] أماالمصنف : فإنما عكس لأن الطردية لما لم يكن لها قوة المؤثرة صاردفعها ورفعها من البين أحق لعدم الاعتبار بها .

ثم اعلم أن المعلل متى استدل على مدعاه بدليل فلا يخلو، إما أن يسلم السائل أولا، فإن سلم فالبحث تم، وإن لم يسلم فلا يخلو: إما أن يدفعه بنوع من المساعدة أولا، فالأول: القول بموجب العلة [9]، والثاني لا يخلو: إما أن يقتصر بمجرد المنع

---

(١) وهي ما يدور الحكم معها وجوداً وعدماً ، اووجوداً فقط من غير نظر إلى ثبوت أثرها في موضع بنص أو إجماع .

(٢) وهي ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في جنس الحكم المعلل بها، كطواف الهرة ظهر كونه علة في سقوط حكم النجاسة في سؤرها بحديث شريف .

(٣) في ركن القياس .

(٤) قدمت قريباً جداً عبارتين للاخسيكثي، انظر ما قبل الأخيرة منهما .

(٥) انظر أصول البزدوي ٤ /٤٣ و١٠٣ واصول السرخسي ٢ /٢٣٢ و٢٦٦ .

(٦) المنتخب : وهو محل هذاالشرح ومصنفه هو حسام الدين الاخسيكثي رحمه الله .

(٧) قلت : لعل صحتها : أي الفحول الثلاثة .

(٨) في ك : أسـهـل .

(٩) القول بموجب العلة عند عامة الأصوليين هو: تسليم ماتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه .

أولا، فالأول الممانعة، والثاني لا يخلو، إما أن يكون بطريق المفارقة بين الأصل والفرع أولا، فالأول فساد الوضع[1]، والثاني لا يخلو: إما أن لا يسلم العلية لتخلف الحكم بلا مانع أولا[2] يسلم الحكم[3] دون العلة لدليل آخر يوجب خلافه، فالأول المناقضة[4] والثاني المعارضة، وهي على نوعين يجيآن عن قريب .

مثال القول بموجب العلة:ما قال الشافعي رحمه الله: مسح الرأس ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل[5]، فنقول: نحن نقول بموجب علتك أن تثليثه مسنون، لكن للتثليث لا يشترط اتحاد المحل، ألا يرى أن من دخل ثلاث أدور يصح أن يقول: دخلت ثلاث دخلات، كما يصح أن يقول كذلك إذا دخل داراً واحدة ثلاث مرات، فلما ثبت هذا قلنا أن الاستيعاب[6] بالاجماع[7] بيننا وبينك سنة، وبالاستيعاب يحصل التثليث وزيادة[8] لوجود مسح قدر المفروض[9] (و)[10] مثليه وزيادة . ومثال الممانعة[11]: وهي على أربعة أوجه: في نفس الوصف، وفي صلاحه للحكم، وفي نفس الحكم، وفي إضافة الحكم إلى الوصف[12]، أما نظير

---

(١) فساد الوضع: عبارة عن كون الجامع ـ أي الوصف ـ في القياس بحيث يكون قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم. وعبارة بعضهم: فساد الوضع أن لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ، والإثبات من النفي، وبالعكس .

(٢) في ك : ولا .

(٣) في النسختين : للحكم . والتصحيح من السياق .

(٤) المناقضة : تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع أو لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة، إذ التخصيص مناقضة عندهم، وعند من جوزه هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع .

(٥) انظر : الاقناع ١ /٧٢ و٧٥ .

(٦) أي استيعاب الرأس بالمسح .

(٧) في ط : بإجماع .

(٨) ولكن في غير المحل الذي أدى فيه الفرض ، وذلك ليس بمانعٍ عن التثليث ، إذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لما ذكره الشارح من قبل .

(٩) في ك : المروض .

(١٠) سقط من ك .

(١١) الممانعة هي عدم قبول السامع مقدمات دليل المعلل كلها أو بعضها بالتعيين والتفصيل .

(١٢) قيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في إضافة الحكم إلى الوصف: أن الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع ، والممانعة في نسبة الحكم إلى =

الأول: فنقول في هذه المسألة: لا نسلم أن الركنية علة لسنية التثليث في الغسل، وأما الثاني فنقول: لانسلم أن التعليل بالركنية صالح لإفادة التثليث، وأما الثالث فنقول: لا نسلم أن التثليث مسنون في الغسل، بل المسنون هو الإكمال[1]، وهو يحصل بالاستيعاب ، وأما الرابع فنقول: لا نسلم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الركنية، ألا يرى أن الركنية لا أثر لها في التثليث وجوداً وعدماً، أما وجوداً: ففي القيام والقراءة والركوع، وأما عدماً: ففي المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية، وهنا نوع آخر وهو شيء عجب في إلزام المعلل، وهو المنع بطريق التقسيم يأتي في كل وصف علل به المعلل، فنقول: الركن في الوضوء فيما إذا كان غسلاً يوجب سنية التثليث، أم فيما إذا كان مسحاً، فالأول مسلم، والثاني ممنوع .

ونظير آخر: ما إذا قال الشافعي: النية في الوضوء شرط لأنه طهارة كالتيمم[2]، فنقول هي شرط في طهارة هي وضوء أم في طهارة هي تيمم، فالأول ممنوع ، والثاني مسلم [3] .

ومثال فساد الوضع ما قال الشافعي أيضاً في هذه المسألة: المسح ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فنقول : هذا في الوضع فاسد ، لأن المسح مبناه على

= الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوباً إلى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف المذكور في محل النزاع ، وقيل : الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الأصل ، والممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الأصل .

(١) أي الإكمال بالزيادة على قدر المفروض في محله من جنسه كما في أركان الصلاة ، فإن إكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن ، وكذلك الركوع والسجود ، إلا أن في الغسل لما كان الاستيعاب فرضا لا يتحقق فيه الاكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار ، فكان التكرار - وهو التثليث - مسنوناً لغيره وهو تحصيل صفة الاكمال به لالعينه ، وفي المسموح: الاستيعاب ليس بركن فيقع الاستغناء عن التكرار في إقامة سنة الاكمال، بل الزيادة على القدر المفروض باستيعاب جميع الراس بالمسح مرة واحدة يحصل الاكمال .

(٢) النية في الوضوء فرض عند الشافعية ومستحبة عندنا، انظر : الاقناع ١ /٥٥ والهداية ١ /٤ .

(٣) انظر أصول السرخسي ٢ / ٢٦٦ - ٢٧٦ ، وكشف الأسرار ٤ / ١٠٣ - ١١٨ وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٢ / ٣٢٢ .

التخفيف[1] ،وفي التثليث تغليظ[2]، ألا يرى إلى مسح الخف ومسح الجبائر والتيمم[3] .

ومثال المناقضة ما إذا قال الشافعي: المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل، فنقول : هذا ينتقض بمسح الخف، فإنه ركن ومع هذا لا يسن التثليث فيه، وما قيل انه ليس بركن ففيه نظر عندي[4] ، لأن ركن الشيء عبارة عما لا قيام للشيء إلا به، وهنا في مدة المسح على تقدير عدم النزع لا قيام للوضوء إلا بالمسح، غاية ما في الباب أنه يحتمل السقوط بغسل الرجل، فلا يكون ذلك منافياً للركنية، بل يكون ركنا زائداً، ألا ترى أن النظم يحتمل السقوط عند أبي حنيفة[5] وهو ركن زائد، والإقرار[6] باللسان يسقط بالإكراه، ولا أحد من الفقهاء يقول انه ليس بركن ، بل مذهبهم أنه ركن (زائد)[7] ومثال المعارضة ما نقول في هذه المسألة : سلمنا أن القياس على الغسل يوجب سنية التثليث ، لكن عندنا ما ينفيه وهو قياس مسح الرأس على مسح الخف، ثم نرجح[8] ما قلنا فنقول: إن قياس المسح على المسح أولى من قياسه على الغسل، لأن المسح إنما شرع تخفيفاً وتيسيراً كالمسح على الخف والجبائر والتيمم ، وفي التثليث تغليظ، فلا يجوز لقلب الموضوع [9] .

ثم اعلم أن شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، ومصنف المنتخب[10] رحمهم الله لم يذكروا المعارضة في دفع العلل الطردية ، والغالب على ظني أنهم

---

(١) وقياسه على غسل الوجه يرده إلى الغسل المبني على المبالغة .

(٢) بيانه : أن بهذا التعليل يجعل التثليث في الممسوح مشروعاً للاكمال ـ السابق معناه في هامش (١) من الصفحة السابقة ـ في موضع الفرض وغير موضع الفرض، فإن الفرض يتادى بالربع، وهو يجعل التثليث مسنونا بالاستيعاب .

(٣) انظر : أصول السرخسي ٢ / ٢٧٦ .

(٤) صرح في الميزان بان مسح الخف ركن . انظر هامش النسخة ط . الورقة ٩٥ .

(٥) تقدم للشارح الكلام على راي ابي حنيفة في ذلك في أول الكتاب عند تعريف القرآن .

(٦) أي بالشهادتين . (٧) سقط من ك . (٨) في ك : ترجح .

(٩) انظر : التوضيح ٣/ ٢٠ و٢٨ وشرح المنار ٢/ ٨٤٢ وشرح النظامي ص ١١٠ .

(١٠) المنتخب هو محل هذا الشرح .

اقتدوا بأبي زيد الدبوسي، لأن دأبه أن يضع كل باب على أربعة، وإلا فالمعارضة واردة كما رأيت من النظير .

قوله : **أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله**(١) : أي فهو التزام الوصف الذي يلزم ذلك الوصف المعلل السائل بتعليله(٢) .

وقوله: **فالتزام ما** : من إضافة المصدر إلى المفعول ، والفاعل وهو السائل محذوف ، والضمير في: بتعليله: يجوز أن يرجع إلى المعلل، وإلى ما، فالأول: إضافة المصدر إلى الفاعل، والمفعول محذوف وهو ما، والثاني : إضافة المصدر إلى المفعول، والفاعل محذوف وهوالمعلل .

قوله: **إلا بتعيين النية**(٣) : يعني قياساً على صوم القضاء والكفارة .

قوله : **على أنه تعيين**(٤) : أي على أن إطلاق النية تعيين لانعدام المزاحم .

ثم اعلم أن القاضي أبا زيد قال: إنما قدمنا هذا ، أي القول بموجب العلة، لأن المنازعة إنما تجب إذا لم تكن الموافقة (٥)، وهذا حق، وذكر الممانعة بعده لكونها أساس المناظرة(٦)، وذكر فساد الوضع قبل المناقضة لأنه شر من النقض(٧)، لأن

---

(١) قال الاخسيكثي : أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه ـ بضم الياء ـ المعلل بتعليله ، وذلك مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى إلا بتعيين النية، فيقال لهم: عندنا لا يصح إلا بتعيين النية، وإنما نجوزه بإطلاق النية على انه تعيين . اهـ. انظر: الحسامي ص ١٠٨ .

(٢) قال في التحقيق عقب عبارة المتن هذه: أي انه قبول السائل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ، ويدل عليه عبارة عامة الأصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه .اهـ. انظر : التحقيق ص ٢٣٨ .

(٣)، (٤) أوردت عبارة الاخسيكثي في هامش (١) أعلاه .

(٥) والقول بموجب العلة يرفع الخلاف، لأنه يلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة وهذا هو المقصود ، فانهم لما رأوا أن الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيئا حيث أمكن رده بهذاالنوع من الاعتراض اعرضوا عنه، وذكروا بعد في المناظرة أوصافاً مؤثرة لا يمكن ردها بهذاالنوع من الاعتراض.

(٦) ومن ثم لا ينبغي للسائل أن يتعداها إلى غيرها إلا عند الضرورة وهي تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالأثر، لأن السائل لما لم يسلم ما ذكروا من غير دليل، ولا دليل يقبله سوى بيان الأثر اضطر المجيب إلى بيانه ليمكنه الإلزام على الخصم .

(٧) لأن المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالتخلص عن عهدة النقض بالجواب أو بزيادة قيد يندفع به النقض .

فيه تخريب قاعدة الخصم بمرة [1]، أما النقض فربما يظن نقضاً ولا يكون .

قوله: **فساد الوضع** [2]: أي وضع التعليل، فمثل تعليلهم[3]: أي تعليل أصحاب الشافعي، اعلم أن الزوج إذا أسلم وتحته مجوسية[4] يعرض عليها الإسلام فإن أسلمت، وإلا فرق بينهما ، وإذا أسلمت المرأة والزوج كافر يعرض عليه الإسلام[5] سواء كانت مدخولة أو غير مدخولة[6]، وقال الشافعي في المدخولة: تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض، وفي غير المدخولة تقع بإسلام أحدهما من غير عرض (للإسلام)[7] على الآخر[8] لتأكد النكاح في الأول ، وعدمه في الثاني . قلنا: هذا[9] في الوضع فاسد لأن الإسلام شرع عاصماً[10] لا قاطعاً، والتحقيق أن النكاح كان صحيحاً، فبعد إسلام أحدهما لا يخلو: إما أن يكون الموجب للفرقة هو الإسلام، أو كفر المصر، أواختلاف الدين فلا يجوز الأول لأنه سبب لإثبات العصمة فلا يجوز أن يكون سبباً لقطعها، ألا يرى إلى قوله عليه السلام: « فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم »[11] . ولا يجوز الثاني لأن الكفر كان موجوداً من قبل ولم

---

(١) لأنه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ، ولا في مجلس آخر . انظر التحقيق ص٢٣٨ وما بعدها . والتقويم ص ٧٢٦ و٧٣٦ .

(٢) قال الاخسيكثي: وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم لايجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين ولإبقاء النكاح مع ارتداد أحدهما، فإنه فاسد في الوضع، لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق ،والردة لا تصلح عفوا . أهـ. انظر الحسامي ص ١١٠ .

(٣) فمثل تعليلهم : هذه العبارة من المتن ، وقد ذكرته قبل ذلك مباشرة .

(٤) قيد بالمجوسية لأنها إذا كانت ذمية فالنكاح بينهما ابتداء يجوز ، فبقاء أولى .

(٥) فإن أسلم فهي امرأته ، وإلا فرق بينهما .

(٦) وهذا عندنا .

(٧) في ك : الإسلام .

(٨) لأن في العرض تعرضاً لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة أن لا نتعرض لهم .

(٩) هذا : أي تعليلهم في هذه المسألة باختلاف الدين حتى قاسوها على مسألة ارتداد أحد الزوجين .

(١٠) أي للحقوق والأملاك .

(١١) هذا جزء من حديث متواتر رواه أبو هريرة،وابن عمر، وجابر، وعمر بن الخطاب وأنس بن مالك، وأبو بكر الصديق، والنعمان بن بشير، وأوس، كلهم عن النبي ﷺ فحديث أبي هريرة: أخرجه البخاري، ومسلم، =

يكن منافياً لابتداء النكاح ولا لبقائه، ولا يجوز الثالث لأن الاختلاف لم يكن إلا من المسلم، لأن الكافر على ما عليه من المساعدة والموافقة، فلما لم تصلح هذه الأشياء موجبة للفرقة قلنا أن الواجب[1] في باب النكاح إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ،والإمساك بالمعروف لا يتأتى مع الاختلاف ، إذ هو كما قيل: ليس مع الاختلاف ائتلاف[2]، فعرضنا على المصر الإسلام لتحصل مقاصد النكاح، فلما أبى تعين التسريح، فناب القاضي منابه ففرق بينهما كما في الجب والعنة، ثم إنْ كان الإباء من المرأة فالفرقة بغير طلاق لعدم تصور الطلاق منها[3]، هذا بالاتفاق، وإن كان من الزوج فالفرقة طلاق عندهما[4]،وعند أبي يوسف فسخ لأن الإباء يتحقق من المرأة ولا يتحقق الطلاق منها[5]، هذا في الإسلام، أما في ردة أحد الزوجين: تقع الفرقة بغير طلاق عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند محمد تقع بطلاق إن كانت الردة من الزوج اعتباراً بالإباء من غير توقف مدخولة كانت المرأة

= وأصحاب السنن بلفظ :« أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلا إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز وجل » اهـ بلفظ ابن ماجة، وحديث ابن عمر : رواه الشيخان، وحديث جابر: رواه مسلم،وأصحاب السنن عدا أبي داود ، وحديث عمر: أخرجه الشيخان والأربعة إلا ابن ماجة، وحديث أنس : رواه البخاري وأبو داود، ورواه كل من النسائي والترمذي موقوفاً ومرفوعاً ، وقال الترمذي في المرفوع: حديث حسن صحيح غريب من هذاالوجه. اهـ وحديث أبي بكر : رواه النسائي والترمذي من طريق عمر ان أبي العوام القطان قال النسائي: عمران القطان ليس بالقوي في الحديث اهـ وقال الترمذي : هو حديث خطا، وقد خولف عمران في روايته عن معمر اهـ وحديث النعمان، وحديث أوس: أخرجهما النسائي: انظر : صحيح البخاري ١/١٤، ٨٧ و٢/١٠٥، ٤/٤٨ وصحيح مسلم ١/٢٠٠ ـ ٢١١ ، وسنن ابن ماجه ١/٢٧ و٢/١٢٩٥ وسنن أبي داود ٢/٩٣ و٣/٤٤ وسنن النسائي ٢/٥٣ و١٦١ ـ ١٦٣ وجامع الترمذي ١٠/٦٨ ـ ٧٤ و١٢/٢٤٣ ونصب الراية ٣/٣٧٩ ونيل الأوطار ٣/١٣٤ والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ١/٢٥٩ .

(١) في ك : الموجب .

(٢) قلت : قريب منه قولهم : إن لم يكن وفاق ففراق . انظر : مجمع الأمثال للميداني ١/٥١ .

(٣) إذ هي ليست بأهل لصدور الطلاق منها ، ومن ثم لا ينوب القاضي منابها عند إبائها .

(٤) أي عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، ووجه قولهما : أن بالإباء امتنع الزوج عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالإسلام ، فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة .

(٥) أي لأن الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان ، فلا يكون طلاقاً كالفرقة بسبب الملك .

أو غيرها، وعند الشافعي بين المدخولة وغيرها فصل كما مر[1]، قلنا: هذا أيضاً في الوضع فاسد[2]، لأن الفرقة إذا توقفت إلى انقضاء ثلاث حيض تكون الردة عفواً[3] وليس كذلك[4]، والتحقيق لمذهبنا: أن الردة منافية للنكاح، وما كان منافياً للشيء يكون الابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية.

ثم اعلم أن أبا حنيفة رضي الله عنه فرق بين الإسلام والردة، وصاحباه مرا في الصورتين على طريق واحد، وجهه: أن الردة منافية للنكاح باعتبار عدم الأهلية والمحلية، فتكون الفرقة فسخاً[5]، أما الإباء فليس بمناف، ألا يرى أن بالإباء لايفترقان ما لم يفرق القاضي بينهما، والقاضي نائب مناب الآبي شرعاً في التفريق، فإن كان الإباء من الزوج تكون الفرقة طلاقاً لتصوره منه، وإلا لا لعدم تصور الطلاق من المرأة، ومازاد على هذا يعرف بمرور (الأيام)[6] ومضي الأعوام، فاقتصرنا عليه خوف الملالة من جهة الإطالة[7].

قوله: **وأما المناقضة**[8]: قد مر تفسير المناقضة والمعارضة في فصل

---

(١) اعلم أن أصحاب الشافعي رحمه الله عللوا لإبقاء النكاح مع ارتداد أحد الزوجين إلى انقضاء العدة في المدخول بها فقالوا: الفرقة في هذه الحالة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف إياه، فوجب أن تتأجل إلى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق، ومن ثم فقد حكموا ببقاء النكاح مع الردة حينئذ، بخلاف ما إذا كانت الردة قبل الدخول فإن الفرقة تثبت عندهم بنفس الردة من غير توقف على شيء.

(٢) لأن الحادث هو الارتداد، إذ هو آخر الوصفين وجوداً، فوجبت إضافة الفرقة إليه وهو مناف للنكاح، لأنه يبطل عصمة النفس والمال جميعاً، والنكاح مبني على العصمة، وإذا كان كذلك، كان التعليل لإبقاء النكاح إلى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسداً في وضعه، لأنه تعليل لإبقاء الشيء مع ما ينافيه، وهذا معنى قول الشارح فيما بعد: لأن الفرقة ... الخ.

(٣) عفواً: أي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح، كما جعل الأكل كذلك في مسألة الصائم الناسي.

(٤) لأن الردة في نهاية القبح.

(٥) لأنه يتعذر جعلها طلاقاً، لأن الطلاق رافع، ولذا لا تتوقف الفرقة بالردة على القضاء.

(٦) سقط من ك.

(٧) انظر: التحقيق ص٢٤١ والهداية ١ / ١٥٩ ـ ١٦١.

(٨) قال الاخسيكثي: وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم أنهما طهارتان، فكيف افترقا في النية، قلنا: هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر إلى بيان وجه المسألة وهو أن الوضوء تطهير حكمي لأنه لا يعقل في المحل نجاسة، فكان كالتيمم في شرط النية ليتحقق التعبد. أهـ انظر الحسامي ص ١١٠.

المعارضة ، فمثل قولهم[1] : أي قول أصحاب الشافعي [رحمه الله][2] بيانه فيما إذا علل الشافعي وقال: يشترط في الوضوء النية قياساً على التيمم لأنهما طهارتان[3] فلا يفترقان ، فنقول: أيش[4] تعني بقولك لا يفترقان ،المساواة مطلقة أو مقيدة بالنية[5]؟ فالأول باطل لا إمكان لوجوده لأن الوضوء غسل،والتيمم مسح، وفي الوضوء: المفروض أربعة أشياء[6]، وفي التيمم إثنان[7]، والثاني ينتقض بغسل الثوب والبدن عن الخبث، إذ لا تشترط النية هناك بالإجماع[8]، فبعد ذلك يضطر[9] إلى بيان فقه المسألة[10] وهو أن الوضوء تطهير حكمي[11] كالتيمم[12]، والتيمم يشترط فيه النية ليتحقق بها التعبد، فكذا الوضوء .

وإنما قلنا : أنه تطهير حكمي لأنه ليس في المحل نجاسة حقيقية[13]، والجواب عنه: قلنا أن الماء طبعه تطهير، ألا يرى إلى قول الله تبارك وتعالى: ﴿ **وأنزلنا من السماء[14] ماء طهوراً** ﴾[15] والشيء إذا خلق على طبع يكون ذلك الطبع فيه

---

(١) انظر عبارة الاخسيكثي التي اوردتها لك قبل ذلك مباشرة .

(٢) زيادة من ط .

(٣) أي لأجل الصلاة .

(٤) أيش : بفتح فسكون فكسر وتنوين : اختصار أي شيء .

(٥) يعني : أو مقيدة باشتراط النية من حيث أنهما طهارتان .

(٦) وهذا عندنا ، وهي غسل الوجه واليدين إلى المرفقين ومسح الرأس، وغسل الرجلين إلى الكعبين ، وعند الشافعية ستة بزيادة النية ، والترتيب .

(٧) هذا عندنا أيضا ، وعند الشافعية خمسة، وعدها بعضهم سبعة، انظر : الاقناع ١/٥٥ و١٣١ والهداية ١/٤و١٤ .

(٨) رغم ان غسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية طهارة مشروطة للصلاة أيضا .

(٩) أي المجيب .

(١٠) وفقه المسألة هو المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ، ويقع به الفرق .

(١١) تطهير حكمي: أي تعبدي غير معقول المعنى، وذلك لما سيذكره الشارح .

(١٢) إلا أن معنى التعبد في التيمم في آلة التطهير ، أي في التراب ، وفي الوضوء في محله وهو الأعضاء .

(١٣) في ط : حقيقة .

(١٤) في ك : اللناء .

(١٥) سورة الفرقان : الآية ٤٨ ، ثم اعلم أن هذه الآية الكريمة تدل على أن الماء خلق طهوراً في الأصل ، والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره ، كذا فسره ثعلب وهو من أئمة اللغة .

موجوداً لا محالة سواء وجد[1] النية أو لم توجد، ألا يرى أن النار لما خلقت محرقة تحرق محلاً قابلاً للاحتراق[2] وجدت النية أو لم توجد، والتراب طبعه تلويث لا تطهير ، ولم يجعل مطهراً إلا عند إرادة القربة وهي النية، فلما ثبت هذا قلنا: لا يجوز قياس الوضوء على التيمم للفرق بينهما[3] .

قوله : **فهذه الوجوه** [4] : أي الوجوه الأربعة المذكورة وهي: القول بموجب العلة، والممانعة، وفساد الوضع، والمناقضة .

قوله : **وأما العلل المؤثرة**[5] : وهي التي ظهر أثرها بالنص أو الإجماع .

قوله : **فليس للسائل[6] فيها بعد الممانعة إلا المعارضة**[7]: وهذا هو اختيار الفحول الثلاثة[8]، ومنعه بعض أصحابنا وقال: هذا ليس بصحيح، لأن المؤثر ليس بموجب للعلم قطعاً، وإنما يوجب علم غالب الرأي[9]، فإذا قبل النقض ظاهراً علم

---

(١) لعله « وجدت » وسقطت التاء من الناسخين سهواً بدليل ما بعده .

(٢) في ك : للاحراق .

(٣) انظر : التوضيح مع التلويح ٣ /٢٨ وشرح المنار ٢ /٨٤٢ والتحقيق ص ١٤٢ .

(٤) قال الاخسيكثي : فهذه الوجوه تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير . أهـ . انظر الحسامي ص١١١ .

(٥) قال الاخسيكثي : وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنة أوالاجماع .أهـ . انظر المرجع السابق .

(٦) المراد بالسائل من نصب نفسه لنفي الحكم ، وبالمعلل من نصب نفسه لإثباته بالدليل ، وقيل : المعلل هو الحافظ للوضع بإقامة الحجة، والسائل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة ، وقيل غير ذلك : انظر حاشية الرهاوي على شرح المنار ٢ /٨٤٧ .

(٧) انظر عبارة الاخسيكثي التي ذكرتها في هامش (٥) عاليه .

(٨) الفحول الثلاثة هم القاضي أبو زيد الدبوسي،وشمس الأئمة السرخسي، وفخرالإسلام البزدوي، وقد استدلوا هم ومن تابعهم على ما اختاروه من أن دفع العلل المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع ولا بالمناقضة بأن التأثير لايثبت إلا بالكتاب أوالسنة أو الاجماع، والثابت بهذه الأدلة لا يحتمل أن يكون فاسداً في وضعه، وأيضا فإن هذه الأدلة لا تحتمل التناقض الحقيقي ، فكذا التأثيرالثابت بها، بخلاف دفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور ، لأن المعارضة تقع صورة بين النصوص أنفسها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ، فكذا تقع بين العلل المستنبطة لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع .

(٩) لأن ثبوت التأثير قد يكون ظنياً فيصح الاعتراض بالنقض .

أنه ليس بمؤثر، وفي الحقيقة علة الشرع لا يرد عليها النقض وفساد الوضع، وإنما يرد على ما يدعيه المجيب علة[1] .

قوله : **بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة أو الاجماع**[2]: مثال ما ظهر أثرها بالكتاب: ما عللنا في الخارج من غير السبيلين، وقلنا إنه حدث كالخارج من السبيلين ، لأنه خارج نجس كهو، فإن طولب ببيان الأثر قلنا: هذا وصف ثبت أثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياساً عليه لشمول العلة، قال تعالى: ﴿ **أو جاء أحد منكم من الغائط** ﴾[3].

ومثال ماظهر بالسنة: ما عللنا في طهارة سؤر سواكن البيوت[4] وقلنا انه ليس بنجسٍ قياساً على سؤر الهرة، لأنها طوافات كالهرة، فإن طولب ببيان الأثر قلنا: هذا وصف ثبت أثره بالسنة، قال عليه السلام: « الهرة ليست بنجسة ، فإنها من الطوافين عليكم والطوافات»[5]، فيثبت [6] الحكم في سائر سواكن البيوت لاستلزام شمول العلة شمول الحكم، ومثال ما ظهر بالإجماع: ما عللنا في نفي القطع في المرة الثالثة والرابعة[7] وقلنا: لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال، فلا يجب في الثالثة لأنه تفويت، فإن طولب بالأثر قلنا: أجمعنا على أن حد السرقة

---

(١) انظر : التلويح على التوضيح ٣ /١٢ والتحقيق ص ٢٤٣ وأصول البزدوي ٤ /٤٣ وأصول السرخسي ٢ / ٢٣٢ .

(٢) دونت لك عبارة الاخسيكثي في هامش (٥) من الصفحة السابقة .

(٣) سورة النساء : الآية ٤٣، وسورة المائدة: الآية ٦ .

(٤) كالحية والفارة: واعلم أن سؤر سواكن البيوت مكروه عندنا . انظر الهداية ١ /١٣ .

(٥) جاء بهذا اللفظ من حديث أبي قتادة رضي الله عنه عن النبي ﷺ عند أصحاب السنن الأربعة، ومالك، والحاكم، والبيهقي، وقد سبق لي الكلام عليه بما فيه الكفاية في أول الكتاب عند ذكر الشارح له بلفظ: « الهرة ليست بنجسة، فإنما هي من الطوافين والطوافات عليكم » .

(٦) في ك : فثبت .

(٧) اعلم أن السارق إذا سرق تقطع يمينه من الزند ، فإن سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى ، فإن سرق ثالثاً لم يقطع وخلد في السجن حتى يتوب، وهذا عندنا، وعند الشافعي في الثالثة تقطع يده اليسرى ، وفي الرابعة تقطع رجله اليمنى . انظر : الهداية ٢ / ٩٤ .

شرع زاجراً لا متلفاً، وفي تفويت جنس منفعة على الكمال إتلاف وإهلاك من وجه، فلا يجوز[1] .

قوله : **إذا تصور مناقضة**[2] : أي تصور الاعتراض [3] مناقضة وليس بمناقضة .

قوله : **يجب دفعه**[4] : أي دفع الاعتراض من وجوه أربعة وهي: الدفع بالوصف[5]، ثم بالمعنى الثابت بالوصف[6] وهو الأثر[7]، ثم بالحكم[8]، ثم بالغرض[9] كما نقول في الخارج من غير السبيلين : إنه نجس خارج [10] فيكون حدثاً كالبول، فلو اعترض السائل وقال: هذا ينتقض بما إذا لم يسل [11] فإنه خارج نجس ومع هذا غير ناقض للوضوء[12]، فندفعه بالوصف [13] ونقول : لانسلم أنه خارج قبل السيلان، بل هو ظاهر في محله، ولايلزم من الظهور

---

(١) انظر : شرح النظامي ص ١١١ .

(٢) قال الاخسيكثي: لكنه إذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه أربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الإنسان فكان حدثاً كالبول، فيورد عليه ما إذا لم يسل، فندفعه أولا بالوصف وهو أنه ليس بخارج لأن تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما ، فإذا زال الجلد كان ظاهراً لا خارجاً. أهـ انظر الحسامي ص ١١١ ـ ١١٢ .

(٣) في ك : الاعراض .

(٤) انظر ما قدمته من عبارة الاخسيكثي في هامش (٢) عاليه .

(٥) بان يقول ماذكرته علة ليس موجوداً في صورة النقض، فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة .

(٦) يعني دلالة .

(٧) بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجوداً في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة،وإذا لم يكن علة لم يكن نقضاً .

(٨) بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف، بل هو موجود، ولكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا، وهذا النوع من الدفع إنما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة، فاما عند من يأباه فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه .

(٩) في ك : بالاعراض .

(١٠) قوله خارج : يعني من بدن الإنسان .

(١١) بما إذا لم يسل : أي بما إذا لم يتجاوز عن الجرح .

(١٢) ومثله حدث في السبيلين بلا خلف .

(١٣) أي بمنع الوصف .

الخروج، تحقيقه : أن الخروج انتقال من الباطن إلى الظاهر، وفيما إذا لم يسل لم يحصل الانتقال، فلا يكون خارجاً ، بيانه: أن تحت كل جلد رطوبة، وفي كل عرق دماً ، وبعد تقشر الجلد صار النجس ظاهراً في محله لا خارجاً عنه كما في الحسيات إذا كان أحد قاعداً في البيت ورفع سقفه يكون هو ظاهراً من فوق ، ولا يقول أحد أنه خرج ما لم ينتقل من داخل البيت إلى خارجه .

وندفعه أيضا بالمعنى الثابت بالوصف(١) ونقول: الوصف لم يصر حجةً باعتبار ذاته(٢)، بل بأثره، وفيما لم يسل ليس له أثر، ألا يرى أنه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاتفاق(٣)، فلما لم يكن له أثر في موضعه لم يكن له أثر في غير موضعه بالطريق الأولى، أما إذا تجاوز يكون له تأثير في وجوب التطهير، ألا يرى أنه يجب غسل موضع السيلان(٤)، فلما صار له أثر في موضع السيلان صار له أثر في غير موضع السيلان، وقلنا بانتقاض الطهارة، وهذا لأن وجوب التطهير في البدن لا يتجزى باعتبار ما يكون منه(٥)، ألا يرى أن الانسان إذا اتصف بعضه بصفة يتصف كله بها، كما يقال إنسان عالم أو جاهل(٦)، ومتى لم يكن للنجس أثر فيما إذا لم يسل لم يكن النجس علة أصلاً(٧) ، لأن علية العلة باعتبار الاثر ، فلم يرد علينا نقضاً (٨) .

ولئن اعترض مرة أخرى وقال: يرد عليكم المستحاضة ومن في معناها ، فإن خروج النجس حاصل ومع ذلك ليس بحدث(١٠) ، فندفعه بالحكم (١٢) ونقول :

---

(١) دلالة .
(٢) لأن التعليل بصورة الوصف لا يصح .
(٣) وإن جاوز قدر الدرهم .
(٤) عند السائل قليلاً كان ذلك الموضع أو كثيراً ، وعندنا إذا جاوز قدر الدرهم .
(٥) قوله : باعتبار ما يكون منه : أي بسبب ما يخرج من البدن .
(٦) ومن ثم يجب غسل كل البدن، ثم يجوز الاقتصار على الأعضاء الأربعة دفعا للحرج كالبول .
(٧) وكان عدم الحكم لعدم الوصف معنى وإن وجد صورة .
(٨) انظر : التحقيق ص٢٤٤، وأصول السرخسي ٢ /٢٤٦ والهداية ١ /٥ والإقناع ١ /٩٠ .
(٩) حيث لم تنتقض به الطهارة مادام الوقت باقيا عندنا ، أو مادام يصلي الفرض وما يتبعه من نوافل عند الشافعي رحمه الله كما سيذكر الشارح .
(١٠) قوله : فندفعه بالحكم : أي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض .

لانسلم أنه ليس بحدث بل هو حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت ، وفي الوقت لم يكن له أثر للضرورة[١] بالحديث بخلاف القياس وهو قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة » فلا يرد علينا نقضاً ، وندفعه بالغرض أيضاً ونقول: إن[٢] الغرض من التعليل التسوية بين الدم والبول [٣]، وبالاتفاق البول حدث، ويصير عفواً إذا دام واستمر لقيام وقت الصلاة عندنا[٤] ، ولأداء فرض واحد ونفل ماشاء عند الخصم[٥]، فكذا الدم إذا دام يصير عفواً ، أما قبل اللزوم والدوام فلا يصير عفواً ، فلا يصح إيراد اللازم الدائم نقضاً لغير اللازم (الدائم)[٦] ، والله الهادي[٧] .

قوله : **ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة**[٨]: وثم معطوف على قوله : ندفعه، يعني يدل الوصف وهو الخروج مثلاً على المعنى وهو الأثر الثابت بالخروج وهو وجوب تطهير ذلك الموضع بسبب الخروج .

قوله: **فبه صار الوصف حجة** : الفاء للتعليل، وكأنه قال: ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف لأن الوصف إنما صار حجةً بالمعنى، فيصير الدفع به صحيحاً .

وقوله: **من حيث:** متعلق بقوله: حجة . أي صار الوصف حجة من جهة أن وجوب التطهير لا يحتمل التجزي، فلما لم يكن متجزياً، وقد وجب غسل ذلك

---

(١) وهي ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف .
(٢) في ك : بان .
(٣) في المعنى الموجب للحكم ، وقد حصلت لما سيذكره العلامة .
(٤) اي لأجل قيام وقت الصلاة عندنا، فإنه مخاطب بالأداء، فيلزم أن يكون قادراً عليه، ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة .
(٥) أي عندالشافعي رحمه الله
(٦) في ك : والدائم .
(٧) انظر : التحقيق ص٢٤٤ وشرح النظامي ص١١٢ والهداية ١/ ٥ و١٩ والإقناع ١/ ٩٠ و١٥٧ .
(٨) قال الاخسيكثي : ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير ، فبه صار الوصف حجة من حيث أن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزي ، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع ، فانعدم الحكم لانعدام العلة ، ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالغرض فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول ، وذلك حدث، فإذا لزم صار عفوا لقيام الوقت ، كذلك هنا . أهـ . قلت : استحضر مع هذه العبارة عبارة الاخسيكثي السابقة عليها ،وارجع إليهما فيما يذكره الشارح فيما يأتي من المتن ، وحتى يقول: قوله: أما المعارضة . انظر الحسامي ١١٢ .

الموضع أعني موضع السيلان، وجب غسل أعضاء الوضوء .

قوله : **باعتبار ما يكون منه:** الضمير راجع إلى البدن، أراد به ما يخرج منه، واحترز به عن النجس الخارجي، فإن هناك يجب غسل ذلك الموضع فقط .

وهناك : أي فيما إذا لم يسل، **فانعدم الحكم:** أي انتقاض الطهارة .

لانعدام العلة : وهي الخروج، قوله: **وبالغرض:** عطف على قوله بالحكم .

قوله : **وذلك حدث :** إشارة إلى البول، فكذلك هنا: أي في صورة الدم .

قوله: **أما المعارضة** [1] : أما هنا للتفصيل، لأن المصنف قال أولاً: وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة[2] لأنها لا تحتمل النقض وفساد الوضع، ثم بين ما أجمل في قوله: إلا المعارضة: هنا ببيان نوعيها .

قوله: **معارضة فيها مناقضة** [3] : قال بعض الشارحين[4]: إنما جعل المعارضة أصلاً ، ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما أن إبداء العلة بمقابلة دليل

---

(١) قال الاخسيكثي : أما المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة، ومعارضة خالصة، أهـ . انظر الحسامي ص ١١٣ .

(٢) اعلم أن المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وذهب بعض الجدليين إلى أنها غير مقبولة منه، لأنه ينتهض حينئذ مستدلا، وليس له ذلك، بل له الاعتراض المحض، وذلك لأن العلة لا تصح إلا بعد إقامة الدليل على صحتها، فإذا انتصب السائل لذلك كان بانيا مستدلا، لا هادما معترضا، وحجة الجمهور: أن المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة، وذلك لأن العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة مالم تسلم عن المعارضة، فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل أن القرآن إنما صار حجة عند السلامة عن المعارضة، فكانت المعارضة اعتراضاً على العلة من حيث المعنى، فتكون مقبولة، وأيضا فإن المعتمد في القياس قوة الظن، فإذا تعارض الدليلان فاتت به قوة الظن، ويخرج كل واحد منهما حينئذ من أن يكون حجة إلى أن يترجح أحدهما، فكانت المعارضة بيان أن ما ذكره المستدل ليس بعلة، فتكون اعتراضاً صحيحاً .

(٣) قدمت لك عبارة الاخسيكثي في هامش (١) عاليه، ثم إنما كان هذاالنوع من المعارضة ـ معارضة فيها مناقضة: لأنه ذو حظ من كل واحدة منهما، فإن فيه ابداء علة أخرى، وهذا خاص بالمعارضة، وفيه إبطال دليل المعلل أيضا، وهذا خاص بالمناقضة، ففيه إحدى خاصتي كل واحدة منهما، إذ المعارضة إنشاء دليل مبتدأ لإثبات حكم آخر وتسليم دليل المعلل، والمناقضة إبطال دليل المجيب لتخلف الحكم بدون ابداء علة .

(٤) قال فضيلة الشيخ يحيى الرهاوي في حاشيته على شرح المنار : قال بعض الشارحين .... ثم ذكر ما ذكر الشارح هنا إلى قوله : حتى تكون أصلاً .

المجيب سابق على إيراد النقض لعلته لتخلف الحكم فجعل ماهو السابق أصلاً، فأقول: فيه نظر، لأن المعارضة عبارة عن تسليم الدليل دون المدلول لدليل آخر، والنقض عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة، والمنع بعد التسليم لا جواز له[1]، فكيف تكون المعارضة سابقةً على المناقضة حتى تكون أصلاً؟[2].

فإن قلت : ما تقول أنت، ولم قال معارضة فيها مناقضة ولم يعكس؟ قلت: لأن المقصود بالذكر هنا المعارضة ، فيكون جعلها أصلاً بتقديم ذكرها أولاً أولى، وذكر المناقضة آخراً أحرى .

بيانه: أن المصنف نفى المناقضة على العلل المؤثرة بقوله: لأنها لا تحتمل المناقضة، فلما كان الأمر كذلك احتاج إلى بيان المعارضة بنوعيه[3]، فقال : فهي نوعان معارضة فيها مناقضة[4] ومعارضة خالصة[5] .

فإن قلت: أليس يكون في قول المصنف تناقض حيث نفى المناقضة أولاً على العلل المؤثرة، ثم أثبتها هنا بقوله: معارضة فيها مناقضة؟ قلت: لا يكون، لأنه ما أثبت المناقضة المنفية، لأن المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه، والمثبتة ليست كذلك، لأن فيها معنى المعارضة .

فإن قلت : الجمع بين النقيضين لا يجوز ، وفي قول المصنف: معارضة فيها مناقضة ذلك، فلا يجوز ، بيانه: أن المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر، والمناقضة عبارة عن منعه، والتسليم والمنع نقيضان، فيلزم الجمع بينهما ، قلت: لا نسلم أنه يلزم الجمع بين النقيضين، وإنما يلزم ذلك إذا كانت المعارضة والمناقضة

---

(١) عند أهل النظر ، وإنما المنع قبل التسليم .

(٢) انظر كشف الأسرار ٤ / ٥١ وشرح النظامي ص١١٣ وحاشية الرهاوي ٢ / ٨٥٤ .

(٣) إنما ذكر الضمير رغم عودته إلى المعارضة باعتبارها أحد وجوه الدفع.

(٤) أي معارضة متضمنة إبطال تعليل المعلل، وقد بينت لك وجه تضمنها لذلك .

(٥) أي محضة لا تتضمن إبطالا .

من جهة واحدة، فلم قلت أنه كذلك، والجهتان متغايرتان، لأن المعارضة بجهة إبداء علة السائل، والمناقضة بجهة إبطال علة المعلل[1]. فافهمه واحفظه، فإنك لا تجد لما قلنا من نتائج الفكر إسماً ولارسماً في كتب الشارحين، والحمد لله رب العالمين .

قوله : **ومعارضة خالصة** : أي محضة ليس فيها معنى المناقضة .

قوله : **وإنما يصح هذا**[2] : أي إنما يصح هذا القلب[3] وهو جعل العلة حكماً، والحكم علةً فيما يكون تعليلاً بحكم لحكم[4]، أما فيما إذا كان التعليل بالوصف فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض أن يكون حكماً شرعياً[5] .

قوله: **مثل قولهم**[6]: إلى آخره، أي مثل قول أصحاب الشافعي في الثيب الذمي إذا زنى يرجم[7]، لأن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبهم كالمسلمين[8]

---

(١) وحاصل هذا الجواب: أن جهة تسليم الدليل غير جهة عدم تسليمه، لأن المعارضة التي فيها تسليمه بجهة إظهار علة السائل، والمناقضة التي فيها عدم تسليمه بجهة إظهار علة المعلل. كذا في أنوار الحلك، قلت: وقد أجاب عامة الشارحين فقالوا: لا نسلم أن المعارضة تسليم الدليل مطلقا، ولهذا يقول السائل في المناظرة: دليلك وإن دل على المدعي، ولا يقول: دليلك وإن صح، فيكون تسليم الدليل في المعارضة باعتبار الظاهر لا حقيقة. انظر : أنوار الحلك مع شرح المنار ٢ /٨٥٤ وكشف الأسرار ٤ /٥١ وشرح النظامي ص١١٣ .

(٢) قال الاخسيكثي: أما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب، وهو نوعان، أحدهما قلب العلة حكما، والحكم علة،وهو مأخوذ من قلب الاناء، وإنما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم: الكفار جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبهم كالمسلمين، قلنا: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم، فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل ، وبطل القياس . اهـ . انظر الحسامي ص ١١٣ .

(٣) اعلم أن القلب يطلق في اللغة على معنيين، أحدهما: جعل أعلى الشيء أسفله كقلب القصعة، والثاني: جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب، وفي الاصطلاح، : تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها بأن يجعل المعلول علة والعلة معلولاً مثلاً ، ثم القلب الصحيح نوعان كما سيأتيك .

(٤) اعلم أن العلماء اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، فجوزه قوم ، ومنعه آخرون وشرطوا في العلة أن لاتكون حكماً شرعياً . راجع في ذلك الأحكام للآمدي ٣ /٣٠١ .

(٥) ولأن الحكم الثابت لا يصير علةً له أصلا ، إذ الوصف سابق على الحكم ذهنا كما هو مذهب العامة ، وزمانا كما هو مذهب البعض .

(٦) قدمت عبارة الاخسيكثي كاملة منذ سطور فارجع إليها .

(٧) اعلم أن الشافعية ذهبوا إلى أن الإسلام ليس من شرائط الاحصان، وهو رواية عن أبي يوسف ، حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم خلافاً لنا .

(٨) قوله : كالمسلمين : أي الأحرار منهم ، وقد أشار إلى ذلك بقوله : مائة، فإن البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم ، ثم البكر والثيب يقعان على الذكر والأنثى .

(فنقلب)[1] عليهم ونقول: لانسلم أن المسلمين إنما يُرجم ثيبهم لأنه يُجلد بكرهم، بل إنما يُجلد بكرهم لأنه يُرجم ثيبهم[2]، ثم اعلم يافطن لا تصح دعوى السائل والمجيب إلا ببيان صحة العلة ، فأيهما بين صحة علته تكون علته صحيحة، والأخرى فاسدة، وهذا لأن الشيء الواحد محال أن يكون علةً لشيء، ثم يكون ذلك الشيء علةً له، فبعد ذلك نقول: علتنا صحيحة لأن رجم الثيب أينما وجد وجد جلد البكر بالاجماع، وفي العكس لا[3]، (لقوله)[4] عليه السلام : « من أشرك بالله فليس بمحصن »[5].

قوله : **وبطل القياس** [6] : بيانه : أن القياس إنما يصح إذا كان مثل علة الأصل في

---

(١) في ك : فنقلب .

(٢) وبذلك جعلنا ما نصبه الشافعي رحمه الله علة في الأصل وهو جلد المائة حكما، وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة، ثم هذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي أوجبه المعلل، وفيها معنى المناقضة، لأن ما جعله المعلل علة لما صار حكماً في المقيس عليه بتعليل القلب، أو احتمل صيرورته حكما فسد الأصل ، وخرج من أن يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب ، فبقي قياسه بلا مقيس عليه فبطل ، إذ لم يبق إلا قولهم: الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم، وهذا ليس بشبهة فضلاً عن أن يكون حجة، إذ لا مستند له أصلاً .

(٣) انظر : التحقيق ص ٢٤٦ وكشف الأسرار ٤ /٥٢ ـ ٥٣ وشرح النظامي ص١١٣ والهداية ٢ /٧٣ .

(٤) في ك : كقوله.

(٥) بهذا اللفظ رواه إسحاق بن راهويه في مسنده عن عبدالعزيز بن محمد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ ، ثم قال:رفعه مرة فقال عن النبي ﷺ ، ووقفه مرة . أهـ ومن طريقه رواه الدارقطني والبيهقي به ، ثم قال الدارقطني: لم يرفعه غير إسحاق، ويقال أنه رجع عنه،والصواب موقوف.أهـ قال الزيلعي بعد ايراد هذه المقالة للدارقطني: وهذا لفظ إسحاق بن راهويه في مسنده كما تراه ليس فيه رجوع، وإنما أحال التردد على الراوي في رفعه ووقفه. أهـ وبلفظ: لا يحصن الشرك بالله شيئا : أخرجه الدارقطني والبيهقي مرفوعا من حديث ابن عمر ايضا، لكن من طريق عفيف بن سالم عن سفيان الثوري، ثم قال الدارقطني: وهم عفيف في رفعه، والصواب موقوف من قول ابن عمر . أهـ قلت عفيف ابن سالم الموصلي ثقة، قاله ابن معين وأبو حاتم ،وقال صاحب الميزان: محدث مشهور صالح الحديث، وإذا رفعه الثقة لم يضره وقف من وقفه، وإنما علته انه من رواية أحمد بن ابي نافع عن عفيف المذكور، وهو أبو سلمة الموصلي ولم تثبت عدالته، قال ابن عدي : سمعت أحمد بن علي ابن المثنى يقول: لم يكن موضعاً للحديث ، وذكر له فيما ذكر هذا الحديث وقال: هو منكر من حديث الثوري . أهـ . انظر سنن الدارقطني ٢ / ٣٥٠ وسنن البيهقي ٨/ ٢١٦ ونصب الراية ٣ /٣٢٧ ونيل الأوطار ٧/ ١٠٩ .

(٦) انظر عبارة الاخسيكثي التي أوردتها في هامش (٢) من الصفحة السابقة .

الفرع موجوداً، وبعد الانقلاب لم تبق علة المجيب في الأصل علة، ولم يوجد مثلها في الفرع، فبطل القياس .

قوله : **والثاني** [١] : أي النوع الثاني من نوعي القلب، قلب الوصف شاهداً على المعلل بعد أن يكون شاهداً له: أي جعل ما للمعلل على السائل للسائل على المعلل، لكن هذا القلب لا يكون إلا بوصف زائد على الأول[٢] مفسر للأول، مثاله[٣]: ما إذا علل الشافعي في صوم رمضان بكونه صوماً فرضاً، وقال إنه صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة[٤]، فنقلب عليه ونقول: إنه صوم فرض فيصح بلا تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء والكفارة[٥]، وهذا القلب أيضاً معارضة فيها مناقضة، أما كونه معارضة فبالنظر إلى تعليل السائل بما علل به المعلل، وأما كونه مناقضة فبالنظر إلى إبطال حكم المعلل، وهذا لأن الوصف الواحد إذا دل على ثبوت شيء ونفيه في حادثة واحدة في وقت واحد يكون ذلك مناقضةً لا محالة، بخلاف ما إذا علل السائل بوصف آخر غير وصف المجيب حيث لا يكون فيه معنى المناقضة أصلاً .

فإن قلت : لما لم يكن هذا القلب إلا بوصف زائد على وصف المعلل لا يكون ذلك قلباً[٦]، بل يكون معارضة محضة[٧] ، قلت: نعم لو كان الوصف الزائد مغيراً للأول، وهنا ليس كذلك، لأنه (مفسر)[٨] للأول مقرر إياه ، فيكون قلباً .

---

(١) قال الاخسيكثي : والثاني قلب الوصف شاهداً على المعلل بعد أن كان شاهداً له، وهو مأخوذ من قلب الجراب ، فإنه كان ظهره إليك، فصار وجهه إليك، إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للأول، مثاله قولهم في صوم رمضان: أنه صوم فرض فلا يتادى إلا بتعيين النية كصوم القضاء، فقلنا: أنه لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ، لكنه إنما يتعين بعد الشروع ، وهذا تعين قبل الشروع . انظر الحسامي ص١١٤ .

(٢) المراد بالأول : الوصف الذي ذكره المعلل . (٣) أي مثال ما يجري فيه هذا النوع من القلب .

(٤) فعلق الشافعي وجوب التعيين بوصف الفرضية .

(٥) سيأتي للشارح الكلام على بقية هذه المسألة بعد سطور .

(٦) لأن القلب يكون بتعليق الحكم بعين ذلك كالوصف ، فلما زيد عليه هنا وصف آخر لم يبق بعينه علة .

(٧) يعني غير متضمنة للابطال . (٨) في النسختين : مفسراً ، وهو خطأ لأنه خبر أن .

قوله: **وهو مأخوذ من قلب الجراب**[١] : لأن قلب الجراب عبارة عن جعل ظاهره باطنه، وهنا كذلك حيث كان الوصف وجهه إلي المعلل[٢] وظهره إلى السائل[٣]، فصار بالقلب وجهه إلى السائل وظهره إلى المعلل، بخلاف القلب الأول، إذ هو مأخوذ من قلب الإناء، وهو جعل أسفله أعلاه، لأن في جعل العلة معلولاً والمعلول علةً جعل الأعلى أسفل، والأسفل أعلى باعتبار أن المعلول تابع لعلته في الوجود، فيكون أسفل، فيشبه من هذاالوجه قلب الاناء .

قوله: **لكنه** [٤]: إلى آخره، هذا الاستدراك لبيان الفرق بين التعين في صوم رمضان ، وبين التعين في صوم القضاء،وهذا لأن المصنف لما قال: استغنى عن تعيين [٥] النية بعد تعينه كصوم القضاء . ربما وقع في قلب السامع أنه لا فرق بينهما ، فاستدرك بهذا وقال: لكن بينهما فرق، وهو أن صوم رمضان متعين قبل الشروع حتى لا يجوز صرف يوم منه إلى صوم آخر ، (وصوم القضاء) [٦] ليس بمتعين قبل الشروع حتى يجوز صرفه قبل الشروع إلى صوم آخر وإن كان نوى القضاء، فصار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان ، وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث أن التعين حاصل في الحالين ، فبعد التعين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج إلى التعيين مرة أخرى، فكذا في المقيس وهو صوم رمضان[٧] لا يحتاج إلى تعيين النية، فيصاب بمطلق النية، فصار

---

(١) انظر عبارة الاخسيكثي في هامش (١) من الصفحة السابقة .

(٢) اي شاهداً وحجة له .

(٣) اي شاهداً وحجة عليه .

(٤) قلت : ارجع إلى هامش (١) من الصحيفة السابقة .

(٥) في النسختين: تعين، والتصحيح من المتن وقد ذكرته لك .

(٦) في النسختين : وهو صوم القضاء ، قلت : وهو غير مناسب للمقام والتصحيح من السياق .

(٧) في ط : رضمان .

ماللخصم علينا لنا عليه[1] . فافهم، والضمير في: **لكنه:** يرجع إلى صوم القضاء ، وهذا[2]: إشارة إلى صوم رمضان .

قوله : **مثاله قولهم[3] :** إلى آخره، أي قول أصحاب الشافعي، بيان هذا: أن الشروع في صلاة نفل أو صوم نفل هل هو ملزم أم لا ؟ فعندما ملزم[4]، وعندهم لا[5]، وجه قولهم: أن صلاة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها[6] أي لا يبنى عليه كالوضوء لا يبنى على فاسده، والوضوء لا يلزم بالشروع بالاجماع، فكذلك صلاة النفل قياساً عليه، لأن كل منهما عبادة لا يمضي في فاسدها، فنقلب عليهم ونقول : لما كان صلاة النفل كالوضوء في عدم الامضاء يجب أن يستوي في صلاة النفل عمل الشروع والنذر[7] ، إذ هي تلزم بالنذر بالاجماع، فيلزم أن تلزم[8] بالشروع قياساً على الوضوء، لأن الشروع والنذر يستويان في الوضوء، كما أنه لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع .

---

(١) اعلم أن تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل، لأن العلة بعد ما ثبت تأثيرها بالدليل مجمع عليه، لا يحتمل القلب حقيقة، كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فإنه لو ثبت التأثير لوجوب الجلد في إيجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد، الا ترى أن في قولنا في المدبر: مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كأم الولد، لما ظهر التأثير لتعليق العتق بالموت في المنع عن البيع في أم الولد ، لا يمكن قلبه بأن يقال : إنما تعلق العتق بالموت، لأن البيع لم يجز ، وكذا لا يمكن للقالب بيان التأثير لتعليله بعد ما ظهر تأثير التعليل الأول ، وبدون بيان التأثير لا يقبل منه قلبه، لأن القلب معارضة ، وغير المؤثر لا يصلح معارضاً للمؤثر وإذا كان كذلك ينبغي أن لا يرد القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة، وإنما يرد على الطردية . انظر :كشف الأسرار ٤/٥٣ و٥٦ والتوضيح ٣/١٩ وشرح المنار ٢ /٨٥٨ .

(٢) انظر هامش (١) من الصحيفة قبل السابقة .

(٣) قال الاخسيكثي: وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف ، مثاله قولهم: هذه عبادة لا تمضي في فاسدها، فوجب أن لا تلزم بالشروع كالوضوء، فيقال لهم : لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء ، وهو ضعيف من وجوه القلب ، لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ، ولأن المقصود من الكلام معناه ، والاستواء مختلف في المعنى ، ثبوت من وجه ، وسقوط من وجه على وجه التضاد ، وذلك مبطل للقياس . اهـ انظر الحسامي ص١١٥ .

(٤) يعني : موجب للمضي فيه حتى يجب القضاء بإفساده .

(٥) انظر : الاقناع ١/٣٧١ والهداية ١ / ٩٤ .

(٦) في ك : فسادها .

(٧) كما استوى عملهما في الوضوء باعتبار أنه لا يمضي في فاسده .

(٨) في ك : يلزم .

قوله : **وهو ضعيف من وجوه القلب :** إنما قال قوله : وهو ضعيف : ثانياً ليذكر الدليل على ضعف هذا القلب ، وإنما قال أولاً لشدة اهتمامه بضعفه(١) .

قوله: **لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة(٢):** يعني أن السائل لما أثبت حكماً آخر وهو الاستواء(٣) الذي لم يتعرض لنفيه الخصم لا تثبت المناقضة، فيكون هذا القلب ضعيفاً من وجوه القلب، لأن القلب عبارة عن معارضة فيها مناقضة، ولم توجد المناقضة(٤)، لكن فيه نوع كسر(٥) لعلة المعلل من حيث أن فيه مناقضة ضمناً ، بيان هذا: أن السائل لما أثبت الاستواء لزم منه اللزوم بالشروع، والمعلل نفى اللزوم بالشروع فتثبت(٦) منه المناقضة ضمناً ،وإن لم تثبت صريحاً .

قوله: **ولأن المقصود من الكلام معناه(٧):** لأن الألفاظ إذا لم يكن لها معنى تكون مهملة، والمهملة حقها النعيق والنهيق، بيانه: أن الاستواء الذي ذكره السائل هو الاستواء صورة، وفي المعنى هو مختلف، لأن استواء الشروع والنذر في جانب

---

(١) انظر عبارة الاخسيكثي فقد دونتها في هامش (٣) من الصحيفة السابقة ، ثم اعلم أن هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية ، وقد اختلف فيه ، فذهب بعض من صحح القلب إلى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه، إذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل ، لأن استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزماً كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل ، وذهب آخرون إلى انه لا يقبل للوجهين الذين سيشرع الشارح فيهما .

(٢) ذكرت متن الاخسيكثي في هامش(٣) من الصحيفة السابقة .

(٣) والاستواء ليس مناقضاً للحكم الأول لأن المستدل لم ينف التسوية ـ كما ذكر الشارح ـ ليكون إثباتها مناقضاً لمدعاه .

(٤) فلم يكن دفعاً لعلة المستدل ، فلا يقبل .

(٥) الكسر هو النقض على المعنى ، وبعبارة أخرى هو : تخلف الحكم المعلل ـ بفتح اللام الأولى وتشديدها ـ عن معنى العلة ، وهو الحكمة المقصودة من الحكم والأكثرون على انه غير مبطل للعلة، كذا قال الآمدي.

(٦) في ك : فثبت .

(٧) قدمت لك لفظ الاخسيكثي في هامش (٣) من الصحيفة السابقة، فارجع إليه، ثم اعلم أن من قبل هذا النوع من القلب قال: ليس تناقض الحكمين ذاتاً شرطاً لصحة القلب ، بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته ، وقدوجد ، لأن ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعي المستدل . وهذا ما رده صاحب المتن بهذا الوجه .

الأصل وهو الوضوء في العدم حيث لا يلزم الوضوء بهما، والاستواء في جانب الفرع في الوجود (حيث)[1] تلزم الصلاة بهما، وبين شمول العدم وشمول الوجود تضاد، والتضاد مبطل للقياس، لأن القياس لا يكون إلا بإبانة مثل حكم الأصل في الفرع لوجود مثل علة الأصل في الفرع (وبالتضاد)[2] ينعدم هذا المعنى[3]، فيبطل القياس[4].

قوله : **ثبوت من وجه:** أي في جانب الفرع وهو الصلاة، وسقوط من وجه[5] : أي في جانب الأصل وهو الوضوء.

قوله: **وأما المعارضة الخالصة**[6] : إلى آخره، أي المعارضة المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة، اعلم أن المعارضة الخالصة نوعان، **أحدهما: في حكم الفرع**[7] كما إذا قال المعلل: إن الحكم في هذا الشيء كذا قياساً على ذلك الشيء، فيقول السائل: سلمنا أن قياسك يقتضي ذاك، لكن عندنا ما ينفيه، وهو أن الحكم فيه بخلاف ذلك قياساً على ذلك الشيء الآخر، وهذا[8] النوع من المعارضة صحيح[9]، وفيه وجوه خمسة[10]

---

(١) سقط من ك. (٢) في ك : بالتضـــاد.

(٣) إذ يستحيل أن يتعدى من الأصل إلى الفرع حكم لا يوجد في الأصل، وقد ثبت بما تقدم أن كون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الأصل وهو الوضوء، لأنه غير ملزم فيه.

(٤) انظر : التحقيق ص ٢٤٧ والأحكام للآمدي ٣/ ٣٣١ و ٤/ ١٢٣ وشرح النظامي ص ١١٥.

(٥) انظر هامش (٣) من ص ٩٦. (٦) ساورد لك عبارة الاخسيكثي قريباً.

(٧) بأن يذكر السائل علة أخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير فيها في ذلك المحل بعينه، فيقع بها محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم، ويمتنع العمل بهما لمدافعه كل واحدة منهما ما يقابلها، وينسد طريق العمل إلا بترجح إحدى العلتين على الأخرى، فإذا ترجحت إحداهما وجب العمل بالراجحة حينئذ.

(٨) في ك : وهو. (٩) لما فيه من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بعلة أخرى في ذلك المحل بعينه.

(١٠) الأول أن يذكر السائل علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ولا نقصان، فيقع بإيراد الضد المحض مقابلة محضة، وهذا الوجه يجئ على كل علة، والثاني أن يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل بزيادة هي تفسير، والثالث : أن يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير، والرابع: أن يعارضه في محل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما أثبته المعلل، أو إثباتا لما نفاه، بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل، أو إثباتا لما لم ينفه، لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل، بأن يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي أثبته المعلل، والخامس : هو الذي =

تعرف في كتب الفحول الثلاثة[1]، مثاله مثلاً : ما إذا قال الشافعي: المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياساً على المغسولات، فنقول: سلمنا أن القياس على المغسولات يقتضي ذلك، لكن عندنا ما ينفيه، وهو أن مسح الرأس مسح في الوضوء ، فلا يسن تثليثه كالممسوحات، والنوع الثاني في علة الأصل، وهو باطلٌ مثاله مثلا ما إذا قال المعلل: إن الحكم في هذاالشيء كذا لهذا المعنى قياساً على ذلك الشيء الآخر، فلو عارض السائل وقال: العلة في الأصل ليست ما قلت، بل العلة فيه وصف آخر وهو كذا[2] يكون[3] باطلاً ، لأنه لا يخلو من أحد الأمرين، إما أن يكون تعليل السائل بعلة قاصرة أو متعدية فالأول باطل لعدم حكمه لأن المقصود من التعليل هو الحكم، والحكم هو التعدية على ما مر بيانه بما فيه مقنع وكفاية، والثاني باطل أيضاً لأنه لا اتصال لعلة السائل بالمتنازع فيه إلا من حيث تنعدم تلك العلة في الفرع بأن يقول السائل مثلاً : الوصف الذي عللت به في الأصل معدوم في الفرع، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم ، لأن الحكم يجوز أن يكون معلولاً بعلل شتى[4]، اللهم إلا إذا كانت علة السائل مفيدة إبطال علة المجيب حيث لا يكون باطلاً لإفادة علته نقض علة المعلل كما في النوع الأول من القلب، نظيره ما إذا عللنا وقلنا : لا يجوز بيع قفيز[5] من جص بقفيزين منه لوجود الكيل والجنس قياساً على الحنطة، ثم لو قال الشافعي: العلة في الأصل ليست ما قلتم ، بل العلة فيه الطعم، وهو معدوم في الفرع فيجوز هذا البيع ، لا يصح لأنه لا منافاة

= لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي أثبته المعلل ، أو إثبات ما نفاه ، بل يعلل لحكم آخر في محل آخر بعلة أخرى ، لكن يكون في إثباته نفي الحكم الأول بأن يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى ، وبيان هذه الأوجه بأمثلتها مذكور فيما أشار إليه الشيخ .

(١) انظر : أصول البزدوي ٤ / ٦٠ وأصول السرخسي ٢ /٢٤٢ وشرح النظامي ص ١١٥ .

(٢) في ك : إذا .

(٣) أي اعتراضه .

(٤) كما لو وقعت في دن قطرة بول ودم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعاً ، حتى لو توهمنا زوال البعض يبقى الباقي منجساً .

(٥) القفيز : مكيال ثمانية مكاكيك . انظر القاموس ١ /٤٩٨ .

بين العلتين لجواز تعلق الحكم قبل وجوده بعلل كثيرة، على معنى أن أيتها وجدت وجد الحكم معها، ولأنه لا يثبت فساد علة المجيب بمجرد الانكار ما لم يبين السائل فسادها، كما لا تثبت صحة علة السائل بمجرد الدعوى ما لم يبين وجه صحتها .

قوله: **وذلك باطل**[1]: أي المعارضة في علة الأصل .

قوله: **لعدم حكمه:** يعني على تقدير التعليل بعلة قاصرة. (فيه)[2] أي [3] في موضع النزاع .

قوله: **وكل كلام صحيح في الأصل**[4] : إلى آخره، بالأصل[5] المقيس عليه، بيانه:

---

(١) قال الاخسيكثي: واما المعارضة الخالصة فنوعان: أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح، والثاني في علة الأصل وذلك باطل لعدم حكمه، ولفساده لو افاد تعديته، لأنه لا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث انه يتعدم تلك العلة فيه . وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم . أهـ. قلت: وارجع إلى هذه العبارة إلى لفظ فيه . انظر الحسامي ص١١٥ـ١١٦ .

(٢) سقط من ك .

(٣) في ك : قوله اي . قلت وهو خطا من الناسخ، إذ أن لفظ المتن كما أوردته لك خال من ذلك، ولعل ترتيب الكلام هكذا: قوله: فيه . أي في موضع النزاع .

(٤) قال الاخسيكثي : وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف يلاقي حق المرتهن بالابطال، فكان مردودا كالبيع ، فقالوا: ليس هذا كالبيع لأنه يحتمل الفسخ بخلاف العتق ، والوجه فيه أن نقول : القياس لتعدية حكم الأصل دون تغييره، وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ، وانت في الفرع تبطل اصلاً مالا يحتمل الفسخ والرد . أهـ. قلت : وارجع إلى هذه العبارة في كل ما يورده الشارح من المتن إلى : قوله : بيانه أن حكم الأصل ، وسترى أنها ليست بهذا اللفظ فيما نقلته لك من النسخة التي تيسرت لي، ثم اعلم أن المعارضة في الأصل والتي انتهى الكلام عليها الآن هي المفارقة عند جمهور الأصوليين لأن المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة، وعند بعضهم إن صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول : لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الأصل باعتبار أن الحكم في الأصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة، وإن لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه ، وقال : دليلك إنما كان ينتهض على لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلية، وليس كذلك ، لدلالة الدليل على أنه لابد من إدراج الوصف الذي أقوله في التعليل ، فهي ليست بمفارقة ، ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة ، لأن حاصل هذه المعارضة راجع إلى الممانعة ، وقال بعضهم: المفارقة هي المعارضة في الأصل والفرع جميعاً، حتى لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقاً ، فلما كانت هذه المعارضة مفارقة، وهي من الأسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل عند الأكثرين مع أنه قد يقع الفرق بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده ، على طريق يقبل منه ، فقال : وكل كلام صحيح في الأصل ... الخ، وهذا ما سيتناوله الشارح بالبيان مشيراً إلى ما ذكرت . انظر : الحسامي ص ١١٧ وكشف الأسرار ٤/ ٦٤ـ٦٦ .

(٥) لعل العبارة: اراد بالأصل ، فسقط أراد سهوا من الناسخ .

أن المعلل إذا شرع في التعليل، وقاس شيئاً على شيء، ثم لو اعترض السائل ببيان الفرق بين الأصل والفرع يكون ذلك صحيحاً من السائل لكن الأولى والأقوى أن يذكر السائل كلامه بطريق المنع، لأنه إذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه، فربما[1] يكون ملزما بالعجز عن إقامة الدليل، أما إذا منع وقال: لا نسلم أن هذا القياس صحيح يلزم الخلاص عن العهدة على المجيب، فيكون السائل في استراحة، مثاله: ما إذا علل الشافعي وقال: إعتاق الراهن المرهون لا يصح[2] كالبيع لملاقاة تصرفه حق الغير بالابطال، فقال الفارقون من أصحابنا[3]: ليس الاعتاق[4] بنظير للبيع فلا يصح القياس، لأن البيع يحتمل الفسخ[5] والعتق لا يحتمله، فنقول نحن: لا شك أن القياس لتعدية حكم الأصل إلى الفرع لا لتغيير حكم الأصل، ولا نسلم أن تعدية حكم الأصل بلا تغيير موجود في هذه الصورة، فلم قلتم بأنه موجود، والحكم في الأصل أي البيع وقف ما ينفسخ، وفي الفرع أي الاعتاق إبطال مالا ينفسخ.

قوله: **بيانه أنه حكم الأصل**[6]: إلى آخره، أي الحكم في المقيس عليه وهو البيع هو التوقف على إجازة المرتهن فيما يجوز فسخه[7]، لا الابطال، وأنت في المقيس وهو الاعتاق تبطل أصلاً مالا يجوز فسخه، فكيف يصح قياسك هذا[8].

فصل: (قوله)[9] **وإذا قامت المعارضة**[10]: أي إذا ثبتت المعارضة بين

---

(١) في ط: إنما.

(٢) اي إذا كان الراهن معسراً بخلاف الموسر فإن اعتاقه يصح وينفذ عنده. انظر: الاقناع ٢ /٣٢.

(٣) إذا أعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسراً أو معسراً، إلا انه إذا كان معسراً يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين، ثم يرجع على المولى عند يساره. انظر: الهداية ٤ /١٠٧ ـ ١٠٨.

(٤) في ك: للاعتاق.

(٥) في النسختين: الفتخ. وهو غير مناسب هنا، والتصحيح من السياق.

(٦) قدمت عبارة المتن في هامش (٤) من الصحيفة السابقة، ونبهت إلى أن هذه العبارة ليست فيها بهذا اللفظ.

(٧) انظر: المرجع السابق ٤ /١٠٧.

(٨) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٢٤٥ وشرح النظامي ص ١١٧.

(٩) سقط من ك.

(١٠) قال الاخسيكثي: فصل في الترجيح: وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة =

الدليلين،بأن يوجب أحدهما نفياً والآخر إثباتاً ، أو أحدهما حلاً والآخر حرمة إلى غير ذلك .

قوله : **كان السبيل فيها الترجيح:** إنما كان السبيل الترجيح لأن المقصود من الدلائل إعمالها لا إهمالها، فلم يمكن العمل بالمتعارضين[1] لاستحالة الجمع بين النفي والإثبات في حالة واحدة في محل واحد ، ولم يمكن العمل بأحدهما قبل الترجيح، لأنه ليس أحدهما أحق بالعمل من الآخر لقيام المعارضة، إذ هي عبارة عن مقابلة الحجتين سواء، فصير إلى الترجيح[2]، وهو عبارة عن زيادة أحد المثلين على الآخر وصفاً، أعني أن أحد الدليلين إنما يترجح على الآخر بوصف لا يقوم (به)[3] التعارض ابتداء، لأن الترجيح لو كان بما يكون للتعارض[4] صالحاً يلزم الترجيح بلا مرجح وهو فاسد، بيانه: أن الترجيح إنما يكون بمعنى زائد في أحد الدليلين، فلو جاز الترجيح بذات ما يصلح للتعارض لا يكون الترجيح بمعنى زائد، وهو ليس إلا الترجيح بلا مرجح، فيلزم الفساد، يوضحه أن أحد الشاهدين على الآخر لا يكون راجحاً بزيادة العدد، بأن كان أحد الشاهدين أربعة، والآخر إثنين، لأنه لو كان راجحاً لكان راجحاً[5] بما يصلح للتعارض، لأن كل إثنين من الأربعة يصلح أن

= عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفا، حتى قالوا إن القياس لا يترجح بقياس آخر، وكذلك الكتاب والسنة، وإنما يترجح البعض على البعض بقوة فيه،وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة. أهـ وارجع إلى هذه العبارة فيما سيذكره الشارح من المتن إلى : قوله:وكذلك صاحب الجراحات ثم الترجيح في اللغة والشريعة إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر وصفا كما سيذكره الشارح ـ لا أصلاً ، من قولك : أرجحت الوزن ، إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته . انظر : الحسامي ص ١١٧ .

(١) في ك : بالتعارض .

(٢) لأن العمل بالراجح وإهمال المرجوح واجب عند العامة، وقال قوم : لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض ، بل الواجب التوقف والتخيير لقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يأولي الأبصار﴾ فقد أمر تعالى بالاعتبار ، والعمل بالمرجوح اعتبار، ولقوله عليه السلام: « نحن نحكم بالظاهر»والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر ، وتمسكت العامة بأدلة منها ما ذكره الشارح في ثنايا كلامه من أن أحد الدليلين ليس أحق بالعمل من الآخر لقيام المعارضة ، وبإجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الأدلة الظنية على البعض إذا اقترن به ما يقوى على معارضه، وأمثلته كثيرة ، منها انهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر من روى أن الماء من الماء .

(٣) سقط من ك . (٤) في ك : التعارض . (٥) في ك : رجحا .

يكون معارضاً للاثنين من الطرف الآخر، بل الرجحان بوصف زائد في شاهد، بأن كان أحد الشاهدين عدلاً، والآخر فاسقاً أو مستوراً[1]، ولهذا لم يترجح قياس بقياس، وكتاب بكتاب وحديث (بحديث)[2] بل يترجح أحد الدليلين بقوة فيه دون الآخر، كما إذا كان أحد (النصين)[3] ظاهراً والآخر نصاً، أو أحدهما مفسراً والآخر محكماً على ما مر ذكره في أول الكتاب، أوأحد الحديثين متواتراً أومشهوراً، والآخر غريباً، وكذلك دليلا القياس إذا تعارضا يترجح أحدهما لقوة فيه كالاستحسان مع القياس[4].

قوله: **عن فضل أحد المثلين**[5]: فيه مسامحة[6]، لأن القياس أن (يقال)[7] تفضيل أحد المثلين فافهم، قوله: وكذلك صاحب الجراحات[8]: إلى آخره، يعني إذا جرح اثنان آخر خطأ أحدهما عشر جراحات مثلاً، والثاني جراحة واحدة، فمات

---

(١) فترجح شهادة العدل لظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادته.

(٢) سقط من ك. واعلم أن العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الأدلة مثل أن يكون في أحد الجانبين حديث واحد أو قياس واحد، وفي الآخر حديثان أو قياسان، فذهب بعض أهل النظر من أصحابنا، وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه يصح الترجيح بها، لأن الدليل الواحد لا يقاوم إلا دليلاً واحداً من جنسه، فيتساقطان بالتعارض، فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارضة، فيصح الاحتجاج به، ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضتين، وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عارضه دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فيترجح على الآخر، يوضحه: أن العلة المنتزعة من أصول تترجح على المنتزعة من أصل واحد لتقويها بكثرة أصولها. فالعلل المنتزعة من أصول وكلها يدل على حكم واحد تكون أولى بالترجيح من العلة الواحدة المنتزعة من أصل واحد، لتقويها بكثرتها في أنفسها وكثرة أصولها أيضا، وذهب عامة الأصوليين إلى أن الترجيح لا يقع بكثرة الأدلة وهو مامشى عليه الشارح، وذكردليله، ثم اعلم أن الترجيح إنما يقع في الدلائل الظنية وأما في القطعية فلا سبيل إليه بل المتأخر ناسخ، وإن لم يعرف تاريخه يصار إلى دليل آخر أو يتوقف.

(٣) في ك: النصيبين.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٤ / ٧٦ ـ ٧٩ وشرح المنار ٢ / ٨٦٩ والأحكام للآمدي ٤ / ٣٢٠ وما بعدها.

(٥) انظر عبارة الاخسيكثي في هامش (١٠) من ص ١٠١.

(٦) لأن ما ذكره صاحب المتن (الاخسيكثي) هو معنى الرجحان لا معنى الترجيح إذ معنى الترجيح ما ذكره الشارح.

(٧) سقط من ك.

(٨) اي وكما لا يترجح أحد الدليلين بدليل آخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة على ما سيذكره الشارح العلامة. وعبارة المتن ذكرتها في هامش (١٠) من ص ١٠١.

منها لا يترجح صاحب العشر على صاحب الواحدة، بل تكون الدية عليهما أنصافاً[1]، لأن كل جرح[2] علة صالحة لإضافة الحكم إليها، فلا يكون وصفاً زائداً على ما يثبت به التعارض، فلا يترجح صاحب الكثير، بخلاف قطع اليد من أحدهما، وجز[3] الرقبة من الآخر حيث يضاف القتل إلى الجاز[4] خاصة لقوة في الجز[5] لأنه لا يلبث، بخلاف القطع إذ هو ملبث[6].

قوله: **والذي يقع به الترجيح أربعة[7]** : إلى آخره، قيل في وجه الانحصار في بعض الشروح: أن الترجيح إما أن كان بالوجود أو بالعدم فإن كان بالوجود فلا يخلو: إما أن كان بقوة معنى واحد، أو بقوة معان[8] متعددة، فإن[9] كان الأول فهو الأول، وإن كان الثاني فلا يخلو: إما أن كان ذلك التعدد حكماً أو حقيقة، فإن كان الأول فهو الوجه الثاني، لأن الثابت متعدد حكماً، وإن كان الثاني فهو الوجه الثالث، وإن كان الترجيح بالعدم والعدم غير متعدد في نفسه فهو الوجه الرابع، أقول: فيه نظر، لأن تعدد المعاني لا يخلو: إما أن كان حقيقة أو مجازاً بأن وجد المعنى الواحد في محال كثيرة، ففي الأول يلزم الترجيح بكثرة العلل، وهو لا يجوز للزوم الترجيح بما يصلح للتعارض، وقد مر بيانه قبيل هذا، وفي الثاني يلزم الترجيح بالمعنى لا بالمعاني (فيبطل الترديد بقوله أو بقوة معان متعددة، ويبطل أيضاً قوله أو حقيقة)[10] لأن كلا منا على تقدير المجاز، وقد قال الخانقاهي: أن

---

(١) وتتحمل العاقلة عنهما.

(٢) يعني من جروح صاحب الجنايات المتعددة.

(٣) في ط: وحز. قلت: والحز، والجز بمعنى وهو القطع. انظر القاموس ١/ ٤٨٢ و٤٨٥.

(٤) في ط: الحاز.

(٥) في ط: الحز.

(٦) انظر التحقيق ص ٢٥١ وشرح المنار ٢/ ٨٧٢.

(٧) وهي: الترجيح بقوة الأثر للوصف، والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة الأصول، والترجيح بالعدم عند عدمه. وسأوافيك بعبارة المتن قريباً.

(٨) في ك: معان.

(٩) في ط: أن.

(١٠) ما بين القوسين سقط من ك.

الترجيح لا يخلو إما أن كان بالأمر الوجودي أو (الأمر)[1] العدمي، فإن كان بالوجودي: فإما أن يكون ذلك بقوة في الوصف، أو لا يكون،وإن كان الأول فهو الأول، وإن كان الثاني فإما أن يكون الأثر مختصا بذلك الوصف، أو لا يكون، فإن كان مختصاً به فهو الثاني وإن[2] لم يكن مختصاً (به)[3] فهو الثالث، وإن كان الترجيح بالأمر العدمي فهو الرابع، فأقول (وفيه)[4] نظر أيضاً ، لأنه قال: إما أن يكون بقوة في الوصف أو لا يكون ، وقوله: أو لا يكون يقتضي أن يكون الترجيح بدون قوة في الوصف وهو محال بمرة، غاية مافي الباب أن يقول: هذا إنما يلزم أن لو كان الترجيح بدون قوة أصلاً، ويجوز ترجيح الوصف بقوة في غيره، ونحن لا نسلم ترجيح الوصف إلا بقوة في ذات الوصف دون غيره، وقوله: وإن لم يكن مختصاً: فاسد، لأنه حينئذ يلزم الترجيح بكثرة الأوصاف والعلل، وهو لا يجوز لما بينا من قبل، قال شمس الأئمة السرخسي بعد ما ذكر الأنواع الثلاثة من أربعة أنواع الترجيح: فما من نوعٍ من هذه الأنواع الثلاثة إذا قررته في مسألة (إلا)[5] ويبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه أيضاً[6] . فوالله العزيز أنه قال حقاً وصدقاً، وليس بين هذه الأنواع الثلاثة في الحقيقة فرق سوى التفاوت في العبارات، فإنها راجعات في الحقيقة إلى معنى واحد، فإنك يافطن إذا بينت التفاوت بينها في الحقيقة بطريق التحقيق فأنت أبي في هذا الباب وأنا طفلك ، بل أنت مولاي وأنا عبدك، وإنما قلنا إنها في الحقيقة واحدة لأن قوة الأثر للوصف لا يكون إلا بوجود أثره في غير صورة النزاع ، وهو عين ثبات الوصف على الحكم المشهود به[7] ، وعين

---

(١) سقط من ك . (٢) في ك : فان . (٣) سقط من ك .

(٤) في ك : فيه . (٥) سقط من ك .

(٦) وذلك لأن الأقسام الثلاثة راجعة إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف ـ كما سيذكر الشارح ـ إلا أن الجهات مختلفة ، فتعددها باعتبار الجهات ، فالترجيح بقوة التأثير بالنظر إلى نفس الوصف ، والترجيح بالثبات على الحكم المشهود به بالنظر إلى الحكم ، والترجيح بكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل . انظر : أصول السرخسي ٢ / ٢٦١ وكشف الأسرار ٤ / ٩٦ .

(٧) على الحكم المشهود به : أي الحكم الذي شهد الوصف بثبوته .

كثرة الأصول أيضاً ، لأن كثرة الأصول عبارة عن ثبوت حكم الوصف في صور كثيرة، ألا ترى[1] أن سؤر سباع الطير نجس قياساً، لكونه سؤر حيوان محرم الأكل كسباع البهائم طاهر استحساناً، لأن الطير إنما يشرب ما يشرب بالأخذ بمنقاره ثم الابتلاع، وليس في منقاره نجس لأنه عظم جاف، فتعارض وجها القياس والاستحسان، فرجحنا الاستحسان لضرورة في حفظ المياه خصوصاً في الفلوات ، وللضرورة قوة الأثر في التخفيف[2] أينما كانت كَحِلٍّ الميتة وشرب الخمر سداً للرمق[3]، وكإجراء كلمة الكفر خوفاً[4] من النفس، إلى غير ذلك، وليس هذا إلا عين ثبات الوصف على الحكم المشهود به، وعين كثرة الأصول فافهم .

قوله : **الترجيح بقوة الأثر**[5] : إلى آخره، اعلم أن قوة الأثر إنما صلحت للترجيح لما أن الوصف إنما صار حجة بأثرها[6]، فصار المقصود من الحجة هو الأثر، فدل قوة أثرها على قوتها، لأن ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة ، والقوة هي المرجحة فصار الترجيح بها صحيحاً ، فإن قلت : ما وجه صحة قول المصنف : الترجيح بقوة الأثر . وهو على ظاهره فاسد، بيانه : أن المصنف أخبر أن ما يقع به الترجيح أربعة، ثم قال: الترجيح بقوة الأثر ، فيفهم منه أن تلك الأربعة التي يقع بها الترجيح هذا والثلاثة[7] الأخر المذكورة في المتن ، وفيه من الفساد ما فيه ، لأنه يصير حينئذ حاصل المعنى: ما يقع به الترجيح ترجيح بكذا[8] وكذا إلى آخر الوجوه الأربعة، ولا شك أن المعنى المرجح غير الترجيح، وكان ينبغي أن يقول :

---

(١) في ط : يرى .　　　(٢) في ك : تخفيف .

(٣) السد : الاصلاح . والرمق : بقية الحياة . انظر القاموس ١ / ٢٥٧ و٢ / ٢٠٠ .

(٤) « من » هنا بمعنى على ،كقوله تعالى : ﴿ ونصرناه من القوم ﴾ .انظر المرجع السابق ٢ / ٥٦٦ .

(٥) قال الاخسيكثي : والذي يقع به الترجيح أربعة : الترجيح بقوة الأثر معنى في الحجة، فمهما قوي كان أولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس . أهـ . انظر الحسامي ص ١١٨ .

(٦) الضمير يحتمل أن يكون عائداً إلى : حجة ، والأولى عوده إلى الوصف بعد تأويله بمعنى العلة.

(٧) في ك : فالثلاثـــــة .　　　(٨) في ك : لكـــــذا .

قوة الأثر بدون لفظ الترجيح، وبدون حرف الباء، أي تلك الأربعة قوة الأثر، وقوة الثبات، وكذا وكذا، قلت : لا شك أن المقيد بشيء غير المقيد بشيء آخر، والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر، فيلزم حينئذ تعدد الترجيح من تعدد ما يقع به الترجيح، فيكون الترجيح أربعة كما يكون ما يقع به الترجيح أربعة ، فيكون تقدير كلامه: الترجيح أربعة أنواع، الترجيح بقوة الأثر إلى آخر الوجوه الأربعة .

قوله : **والترجيح بقوة ثباته**[1]: إلى آخره، هذا هو الثاني من أقسام الترجيح على ما قال المصنف، والضمير في قوة ثباته: راجع إلى الوصف، والمعنى بقوة ثبات الوصف: أن يوجد الحكم به في صور كثيرة بحيث لا يوجد إلا وبه ذلك الحكم[2]، بيانه: أنا عللنا في مسح الرأس بأنه مسح فلا يسن تثليثه، والخصم[3] علل بأنه ركن فيسن تثليثه، فتعارض التعليلان، فرجحنا تعليلنا للقوة الثابتة له بثباته على الحكم أينما وجد ألاترى أن مسح الخف والتيمم ومسح الجبائر ليس بمسنون تكراره بالاجماع، وكذا مسح الجوارب عند من يراه، فعلم أن المسح له قوة ثبات في إثبات التخفيف أينما كان، بخلاف تعليل الخصم، فإنه (ليس)[4] له ثبات، فإنا نجد الركن وليس هناك تكرار كالقيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة[5] .

---

(١) قال الاخسيكثي : والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به ، كقولنا في مسح الراس انه مسح، لأنه أثبت في دلالة التخفيف من قولهم : انه ركن في دلالة التكرار، فإن أركان الصلاة تمامها بالاكمال دون التكرار ، فأما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل مالا يعقل تطهيراً كالتيمم ونحوه . اهـ. انظر الحسامي ص١١٩ .

(٢) والدليل على صحة هذا القسم : أن الوصف المؤثر إنما صار حجة بأثره، ومرجع أثره الكتاب أو السنة أو الإجماع لثبوته بأحد هذه الأدلة ، فإذا ازداد الوصف ثباتاً على الحكم إزداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة ، وهو رجوع أثره إلى هذه الأدلة فإن وصف المسح ـ في المثال الآتي ـ لما ظهر أثره في التخفيف كانت زيادة ثباته على هذا الحكم ثابتة بالنص أو الإجماع أيضاً كثبوت أصل الأثر ، فيترجح على ما لم توجد فيه هذه القوة .

(٣) يعني بالخصم : الشافعي رحمه الله . (٤) سقط من ك .

(٥) فقضية الركن في الصلاة إتمامه بالإكمال دون التكرار ، حتى لم يشرع تكرار القيام وأخواته للإكمال، بل سنية إطالتها .

فإن قلت : لا نسلم أن أركان الصلاة لا تتكرر، وإنما يكون كذلك إذا لم تتكرر الركعة، والتكرر موجود، والأمر أبين في السجود: قلت: لا نسلم أنه يلزم تكرر القيام وغيره من تكرر الركعة، وإنما يلزم هذا إذا لم تكن كل ركعة صلاةً على حدة، وهذا لأن الصلاة عبارة عن الأركان المعدودة المعهودة، وهي حاصلة في ركعة واحدة ولهذا يحنث الحالف بأن لا يصلي إذا صلى ركعةً واحدةً[1]، وعدم التنفل بركعة واحدة عندنا[2] للنهي[3] الوارد، على أنا نقول: الوتر عنده بركعة واحدة مشروع وكذا التنفل بركعة[4]، ولا تكرر حينئذ، فيكون مذهبه مدفوعاً بمذهبه، ولا يلزمنا السجود المتكرر في ركعةٍ لأن التكرار هناك ليس بسنة، بل السجود المتكرر ركن واحد، وكلامنا في أن الركن هل يقتضي سنية التكرار أم لا .

فإن قلت : يرد عليكم الاستنجاء ، فإنه يتكرر وهو مسح[5]، قلت : لا نسلم أن

---

(١) انظر الهداية ٢ / ٦٨ . (٢) انظر المرجع السابق .

(٣) رواه ابن عبد البر في التمهيد فقال: حدثنا عبدالله بن محمد بن يوسف ثنا أحمد بن محمد بن اسماعيل ابن الفرج ثنا أبي ثنا الحسن بن سليمان وقبطية ثنا عثمان بن محمد بن ربيعة بن أبي عبدالرحمن ثنا عبدالعزيز بن محمد الدراوردي عن عمر بن يحيى عن أبيه عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ نهى عن البتيراء أن يصلي الرجل واحدة يوتر بها . اهـ وذكره عبدالحق في أحكامه من جهة ابن عبدالبر وقال: الغالب على حديث عثمان بن محمد بن ربيعة الوهم، اهـوقال ابن القطان في كتابه : ليس دون الدراوردي من يغمض عنه، والحديث شاذ لا يعرج عليه ما لم تعرف عدالة رواته. وعثمان بن محمد بن ربيعة الغالب على حديثه الوهم . اهـ قال الزيلعي: لكن قوله : ليس دون الدراوردي من يغمض عنه: فيه نظر ، فإن عبدالله بن محمد بن يوسف شيخ ابن عبدالبر هو ابن الفرضي الامام الثقة الحافظ، والحسن بن سليمان بن سلامة البراري أبو علي الحافظ يعرف بقبطية قال فيه ابن يونس : كان ثقة حافظا. اهـ قلت: والمروي عن ابن عمررضي الله عنه أنه فسر البتيراء أن يصلي الرجل ركعتين يتم إحداهما ركوعاً وسجوداً ولا يتم الأخرى، رواه البيهقي، وفي سنده: محمد بن إسحاق، وسلمة بن الفضل متكلم فيهما وأبو منصور مولى سعد بن أبي وقاص لا يعرف حاله، ولا اسمه، وفضلاً عن ذلك فهو معارض بحديث النهي، وتفسير راوي الحديث مقدم على تفسير غيره بل الظاهر انه من كلامه عليه السلام، وروى أبو حنيفة بإسناده عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ : لا فصل في الوتر . اهـ ، ومن الآثار في ذلك ما روي أن ابن مسعود رضي الله عنه قال : ما أجزأت ركعة قط. اهـ وأعله النووي في الخلاصة قائلا: موقوف ضعيف. اهـ لكن قال الهيثمي : إسناده حسن اهـ انظر سنن البيهقي وهامشه الجوهر النقي ٣ / ٢٦ ـ ٢٧ ومجمع الزوائد ٢ / ٢٤٢ ونصب الراية ٢ / ١٢٠ و١٧٢ .

(٤) انظر : الاقناع مع حاشية المدابغي ١ / ١٨٨ ـ ١٨٩ .

(٥) اعلم أن الاستنجاء بالأحجار وما يقوم مقامها ليس فيه عدد مسنون عندنا بل يجوز فيه الاكتفاء بواحد إذا حصلت التنقية به كما سيذكر الشارح، وقال الشافعي رحمه الله : لابد من الثلاث. انظر الهداية ١ / ٢٣ والإقناع ١ / ٨٠ .

الاستنجاء مسح ، وإنما هو التنقية ، لأن الاستنجاء عبارة عن استعمال الأحجار لإزالة النجو[1] ، والمسح ضمني فلا يعلل ، فكيف يقال هذا ، ونحن نكتفي (فيه)[2] بمرة واحدة إذا حصلت التنقية .

فإن قلت : غاية ما في الباب أن دليلكم أولى، والأولوية لاتفيد بطلان دليلنا ، كما أن الشيء إذا كان له وجهان أحدهما أحسن ، لا يكون الأحسن دليلاً على بطلان الحسن ، قلت : لما سلمت أن دليلنا أولى سلمت أن دليلك باطل ، بيانه : أن سنية التكرار مع عدمها نقيضان، فلما ثبت عدم السنية بقوة دليلنا ترتفع سنية التكرار لامحالة ، لاستلزام ثبوت أحد النقيضين ارتفاع النقيض الآخر ، فلا محيص لك حينئذ في نادينا عن أيدينا .

قوله : **في كل مالا يعقل تطهيراً**[3] : احترز به عن الاستنجاء[4]، فإنه يتكرر حيث ما يتكرر ليحصل التطهير ، لأن المقصود منه هو لا المسح على ما مر .

قوله : **ونحوه** [5] : أراد به مسح الخف والجوارب والجبائر[6] .

قوله : **والترجيح بكثرة الأصول**[7] : هذا هو القسم الثالث من أقسام الترجيح على زعم المصنف، قال الخانقاهي: هذاالقسم قريب من القسم الثاني، إلا أن بينهما

---

(١) في ط : النحى . قلت : وهو غير مناسب هنا ، والنجو : ما يخرج من البطن من ريح أو غائط أو بول ، والمراد به هنا الأخيران . انظر القاموس ٢ / ٦٦٦ .

(٢) سقط من ط .

(٣) انظر هامش (١) من ص ١٠٧ . حيث عبارة الاخسيكثي في متنه .

(٤) أي بغير الماء ، فقد عقل فيه معنى التطهير .

(٥) انظر هامش (١) من ص ١٠٧ حيث عبارة الاخسيكثي .

(٦) في ك : الجواير . قلت : وانظر التحقيق ص ٢٥٢ .

(٧) قال الاخسيكثي : والترجيح بكثرة الأصول، لأن في كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم معه . أهـ . انظر الحسامي ص ١٢٠ . ثم معنى الترجيح بكثرة الأصول أن يشهد لأي الوصفين اصلان او اصول ، فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له إلا أصل واحد مثل وصف المسح في مسالة التثليث ، فإنه لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها . ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية إلا الغسل ترجح عليه .

(فرقاً)[1] وهو أن في القسم الثاني أُخذ الترجيح من قوة هذا الوصف باعتبار ثباته على الحكم ، وفي هذا القسم أُخِذ من نظائره[2]، وقلده بعض الشارحين ، أقول: فيه نظر، لأن ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس إلا كثرة الأصول، وكثرة الأصول ليست إلا هو ، يعرف بأدنى تأمل إن شاء الله [تعالى][3].

فإن قلت : قوله : **الترجيح بكثرة الأصول** : عبارة فاسدة[4] ، لأن الترجيح بكثرة العلل لا يجوز[5]، ولهذا أبطلنا الترجيح بغلبة الأشباه[6]. قلت : سلمنا أن الترجيح بكثرة العلل لا يجوز ، ولكن لا نسلم أن الترجيح بكثرة الأصول يستلزم الترجيح بكثرة العلل ، وهذا إنما يلزم لو كان يلزم من كثرة الأصول كثرة الأوصاف ، والملازمة ممنوعة ، وإنما المراد من كثرة الأصول وجود الوصف في

---

(١) سقط من ك .

(٢) هذاالقول ذكره علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، وعزاه إلى بعض الشارحين دون أن يصرح بأسمائهم أما هو فقد ذهب إلى ما ذهب إليه الشارح، انظر التحقيق ص ٢٥٣ .

(٣) زيادة من ط .

(٤) يشير الشارح بذلك إلى الخلاف الواقع في هذا القسم ، فقد ذهب بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح، واستدلوا بدليلين، ذكر الشارح أحدهما بقوله: لأن الترجيح بكثرة العلل لا يجوز، والثاني: أن كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر، والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه، فكذا هذا، وعند الجمهور هو صحيح، لأن الحجة هو الوصف المؤثر، لا الأصل المستنبط منه، لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف، فلذلك صلحت للترجيح، وهو من جنس الاشتهار في السنن، فإن كثرة الرواة ليست بحجة، بل الخبر هو الحجة، لكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهوراً أو متواتراً، فيترجح على ماليس بتلك الصفة، فتبين بذلك أنه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي ، لا ترجيح الأصول على أصل .

(٥) والترجيح بكثرة الأصول من جنس الترجيح بكثرة العلة، لأن شهادة كل أصل بمنزلة علة على حدة .

(٦) الترجيح بغلبة الأشباه هو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه من وجه واحد، وبالأصل الآخر الذي يخالف الأصل الأول شبه من وجهين أو من وجوه، فتلحقه بما هو أكثر مشابهة، وهو صحيح عند عامة أصحاب الشافعي رحمه الله ، وقد نقل صاحب القواطع عن الشافعي رحمه الله أنه قال في كتاب أدب القاضي: الشيء إذا أشبه أصلين ينظر ، إن أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة، ألحقته بالذي أشبهه في خصلتين . أهـ وهذا تنصيص على ترجيح إحدى العلتين بكثرة الشبه، وهذا لأن القياس لم يجعل حجة إلا لإفادته غلبة الظن ، ولا شك أن الظن يزداد قوة عند كثرة الأشباه كما يزداد عند كثرة الأصول . وعندنا هو باطل كما ذكر الشيخ ، وسيشير قريباً إلى دليلنا بقوله : لأنه هو الترجيح بكثرة العلل وهو لا يجوز. انظر : الأحكام للآمدي ٣/٤٢٣ ـ ٤٣٠ وكشف الأسرار ٤/١٠١ وإرشاد الفحول ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

محال بتعدد المقيس عليه وفي اعتبار غلبة الأشباه: المقيس عليه واحد والأوصاف متعددة، ألا يرى أن الشافعي قاس الأخ[1] على ابن العم لمشابهة بينهما من وجوه، مثل حل الحليلة، ووضع الزكاة[2]، وثبوت القصاص[3]، وحرمان الإرث بالأقرب، وقال: لا مشابهة بين الأخ والأب إلا بالمحرمية، وهو فاسد، لأنه هو الترجيح بكثرة العلل[4]، وهو لا يجوز لما قررناه فيما حررناه من قبل[5].

قوله : **معه**[6] : أي مع الوصف .

قوله : **والترجيح بالعدم عند عدمه**[7] : أي الترجيح بعدم[8] الحكم عند عدم الوصف[9]، وهو أضعف: أي الترجيح بالعدم أضعف وجوه الترجيح ، لأن عدم الوصف لا أثر له (في)[10] انعدام الحكم لجواز أن يكون الحكم معلولاً بعلل شتى[11]، لكن العدم عند العدم دليل شدة الاتصال بين الوصف والحكم ، فيصلح مرجحاً وإن لم يصلح علةً، مثاله ما قلنا في (مسألة)[12] مسح الرأس أنه مسح فلا يسن تثليثه، حيث رجحناه بالعدم على ما قال الخصم، لأن المسح إذا انعدم ينعدم

---

(١) من حيث أنه لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه ، كما هو مذهبه رحمه الله .
(٢) يعني من أحدهما في الآخر .
(٣) لأحدهما على الآخر .
(٤) إذ كل واحد من هذه الأشياء يصلح للجمع بين الأصل والفرع . انظر كشف الأسرار ٤ / ٩٥ ، والتلويح ٣ / ٥٦ وشرح النظامي ص ١٢٠ .
(٥) أي في أول هذا الفصل وهو فصل الترجيح .
(٦) انظر هامش (٧) من ص ١٠٩ حيث عبارة الاخسيكثي .
(٧) قال الاخسيكثي : والترجيح بالعدم عند عدمه ، وهو أضعف من وجوه الترجيح، لأن العدم لا يتعلق به حكم ، لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان أوضح لصحته ، أهـ انظر الحسامي ص ١٢٠ .
(٨) في ط : لعدم .
(٩) هذا هو القسم الرابع من اقسام الترجيح ، وقد اختلف في صحته ، فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لما سيذكره الشارح وجها لضعفه ومختار عامة الأصوليين أنه صالح للترجيح لما سيذكره الشارح وجها لصلاحيته مرجحاً .
(١٠) سقط من النسختين ، والسياق يقتضي إثباته .
(١١) ولأن العدم ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لأن الرجحان لابد له من سبب .
(١٢) سقط من ك .

عدم سنية التثليث ألا يرى إلى غسل الوجه وغيره[١] ، وما قاله الخصم فليس كذلك لأن بانعدام الركنية لا تنعدم سنية التثليث، ألا يرى إلى المضمضة والاستنشاق .

عند عدمه : أي عند عدم الوصف ، **بصحته**[٢] : أي بصحة الوصف[٣] .

قوله : **وإذا تعارض ضربا (الترجيح[٤] إلى[٥]) آخره** . اعلم أن الدليلين إذا تعارضا ، ودليل الترجيح في أحدهما معنى في الذات ، وفي الآخر معنى في الحال، فاعتبار المعنى الذي هو في الذات أولى من اعتبار المعنى الذي (هو)[٦] في الحال، لأن الذات أقوى من الحال، لأن الذات قائم بنفسه، والحال أمرعارض قائم بالذات[٧]، يفتقر في وجوده إلى وجود الذات ، ولا وجود له بدون وجود الذات، والذات توجد سواء وجد الحال أو لم يوجد[٨]، فلما ثبت هذا قلنا: إن صوم رمضان يتأدى بنية موجودة في أكثر النهار اعتباراً لجانب الذات، ولا يفسد اعتباراً لجانب الحال، بيانه: أن الصوم عبارة عن الامساك في جميع النهار، وهو ركن واحد، والنية شرط ليحصل الاخلاص [٩] فإذا وجدت في أكثر النهار تصير كأنها وجدت في جميعه لترجح جانب الوجود، لأن الكثرةمن باب الوجود[١٠]، وما قاله الشافعي أنه يفسد لفقدان النية في البعض، لأنه صوم فرض احتياطاً[١١]، فهو اعتبار معنى

---

(١) فإنه لما لم يكن مسحاً كان تكراره سنة . انظر الهداية ١ / ٤ .

(٢) قدمت عبارة الاخسيكثي في هامش (٧) من الصفحة السابقة فارجع إليها .

(٣) انظر : التحقيق ص ٢٥٤ وأصول السرخسي ٢ / ٢٦١ .

(٤) في ط : الترجح .

(٥) سقط من ك . قلت : وساوافيك بعبارة الاخسيكثي قريباً ، ثم اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض الترجيحين، فإنهما إذا تعارضا يحتاج إلى ترجيح أحدهما دفعا للتعارض .

(٦) سقط من ك .

(٧) وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه كما أشار إليه الشيخ بقوله : يفتقر في وجوده ....الخ .

(٨) فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها ، والذات موجودة من كل وجه وأصل بنفسها ، فكان الترجيح بها أولى .

(٩) في ك : الخـــلاص .

(١٠) لأنها تحصل بانضمام الأجزاء ، ثم الكثرة معنى راجع إلى الذات .

(١١) اعلم أن العبادة إذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق احتياطاً ، ولما اجتمعت الجهتان هنا رجح الشافعي البعض الذي لم توجد فيه النية فحكم بالفساد احتياطاً .

في الحال لأن الفرضية حال معترض على ذات الصوم، فيكون ما قلناه أولى لكونه أقوى.

فإن قلت: ينبغي أن يكون ما قاله الشافعي أحق بالاعتبار لترجح العدم على الوجود بالأصالة، بيانه أنه الأصل في كل ممكن هو العدم، والصوم ممكن، فيكون الأصل فيه العدم، قلت: سلمنا أن العدم هو الأصل في الممكن، لكن لا نسلم أن العدم يبقى بعد وجود دليل الوجود، (ودليل الوجود)(١) موجود(٢) باقتران النية في أكثر النهار، ألا يرى أنا أجمعنا بصحة الصوم في النفل إذا وجدت النية في أكثر النهار لترجح جانب الوجود، وليس بين الفرض والنفل فرق، لأن كل واحد منهما عبادة لا تصح بدون النية، لأن النية شرط لهما، فاعتبرت الكثرة في النفل، فتعتبر في الفرض بالقياس الصحيح.

قوله: **والتبع لا يصلح مبطلاً للأصل**(٣): وهذا لأنه يعلم ببديهة العقل أن المبطل للشيء يكون أقوى من ذلك الشيء، والحال ليس له قوة الذات، فلأن (لا)(٤) يكون أقوى (منه)(٥) أولى، فلا يصلح مبطلاً للذات برجحانه على الذات، قوله: **وعلى هذا:** أي على هذا الأصل، وهو أن الرجحان في الذات أحق من الرجحان في الحال، قوله: **بالعزيمة:** أي بالنية، **وجدت:** أي العزيمة. قوله: **لأنه ترجيح بمعنى الحال:** أي لأن الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى في الحال(٦)، وقد مر بيانه قبيل هذا.

* * *

---

(١) ما بين القوسين سقط من ك.　　(٢) في ك: يوجود به.

(٣) قال الاخسيكثي: وإذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال لأن الحال قائمة بالذات تابعة له، والتبع لا يصلح مبطلا للأصل، وعلى هذا قلنا في صوم رمضان إنه يتادى بنية قبل انتصاف النهار، لأنه ركن واحد يتعلق بالعزيمة فإذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة، لأنه من باب الوجود ولم ترجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات لأنه ترجيح بمعنى في الحال أهـ. انظر الحسامي ص١٢٠.

(٤) سقط من ط.　　(٥) سقط من ك.

(٦) انظر التحقيق ص ٢٥٤ والتوضيح مع التلويح ٣ /٥٨ وشرح المنار ٢ / ٨٧٩.

فصـــــل [١]

قوله : **بالحجج**[٢] : أراد بها الكتاب والسنة والاجماع ، **ذكرها :** أي ذكر الحجج، **وما يتعلق به:** أراد به السبب والعلة والشرط والعلامة[٣]، قوله: **وإنما يصح التعليل للقياس**[٤] **بعد معرفة هذه الجملة:** وهذا لأن القياس لابد له من أصل مجمع عليه وهو الحكم المشروع[٥]، ولابد من أمر يثبت به ذلك الحكم وهو العلة الموجودة في الأصل والفرع، والشرط في معناها، لأن الحكم يضاف إليه إذا لم تكن العلة صالحةً لإضافة الحكم إليها وكذا السبب حيث يضاف (الحكم)[٦] إليه إذا كان في معنى العلة، وكذا العلامة لأنها هي المعملة للعلة فيكون [٧] إذن حاصل ما يتعلق به الحكم هذه الأربعة، فلابد من معرفة هذه الجملة، أعني الحكم الشرعي، وما يتعلق به الحكم الشرعي، لأن القياس يتوقف وجوده على وجودها .

قوله : **فألحقناها بهذا الباب**[٨]: إلى آخره ، أي ألحقنا هذه الجملة بباب القياس لتكون هذه الجملة وسيلة إلى القياس بعد ما أحكمنا طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والطردية، وبيان المعارضات

---

(١) في ط: باب : فصـــــل .

(٢) قال الاخسيكثي : فصل : ثم جملة مايثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس شيئان: الأحكام المشروعة ،ومايتعلق به الأحكام المشروعة، وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة، فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة إليه بعد إحكام طريق التعليل . أهـ. انظر الحسامي ص١٢١ .

(٣) وسيتكلم الشارح عليها بالتفصيل فيما يأتي .

(٤) في النسختين : بالقياس . قلت: والتصحيح من المتن كما رأيت ، ثم إن اللام بمعنى الباء .

(٥) من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها .

(٦) سقط من ك .

(٧) في ك : ويكون .

(٨) قدمت عبارة الاخسيكثي في هامش (٢) أعلاه .

والترجيح، ثم اعلم أن المصنف إنما قال هذا لبيان نسبة هذا الباب لما[1] تقدم فافهم ، فإن قلت : يقتضي كون هذه الجملة وسيلة إلى القياس أن تكون هذه الجملة مقدماً ذكرها على القياس ، لأن الوسيلة عبارة عن أمر يتوسل به[2] إلى الشيء، فتكون الوسيلة سابقةً على الشيء لا محالة لحصوله بحصولها ، وهذا ظاهر ، فلم أخرت عن القياس ؟ قلت : لوجهين: أحدهما : أن هذه الجملة لما كانت وسيلةً إلى القياس صار ماهو المقصود من ذكرالوسيلة هو القياس فقدم ذكر المقصود بالذكر لكونه أهم وإن كان لا يوجد الشيء في الخارج إلا بعد وجود وسيلته ، والثاني : أن القياس يحتاج إلى حكم هو مقيس عليه ، وإلى علة جامعة بين الأصل والفرع، وهذا القدر عرف في بيان ركن القياس ، وهو كاف في صحة القياس بعد وجود شروطه المذكورة في أول القياس ولا يحتاج إلى أن يكون ذلك الحكم البتة حق الله تعالى ، أو حق العبد ، ولا إلى أن تكون العلة علةً اسماً ومعنى وحكماً ، أو اسماً ومعنى لا حكماً إلى سائر الوجوه الآتية، لان ذلك أمر زائد على أصل الحكم وأصل العلة ، فلهذا أخرت هذه الجملة عن القياس ، والله أعلم ، هذا ماظهر لنا في هذا المقام من السؤال والجواب بعون الملك الوهاب، وما قيل[3]: إنما قدم القياس على وسيلته لتكون الحجج كلها مرتبة : ففيه نظر، لأن ذكر الوسيلة إلى القياس قبل ذكر القياس ليس بمانع أن يكون القياس مرتباً على الكتاب والسنة (والاجماع)[4] كما أن ذكر الشروط أولاً لم يكن مانعاً لترتب[5] القياس، فافهم[6] .

---

(١) في ط : بما .

(٢) يتوسل به : اي يتقرب به .

(٣) انظر التحقيق ص ٢٥٥ وشرح المنار ٢ / ٨٨٥ .

(٤) سقط من ك .

(٥) في ك : لترتيب .

(٦) انظر حاشية الرهاوي على شرح المنار ٢ / ٨٨٤ وشرح النظامي ص ١٢١ .

قوله : **حقوق الله تعالى خالصة**[١] : اعلم أن المراد من حق الله تعالى ما كان ثبوته عاماً في جميع العباد، وهذا لأن الأشياء في الأصل كلها لله تعالى عينها وعرضها، كلها وبعضها، إلا أن الله تعالى بكرمه ولطفه جعل بعضها حق الآدمي[٢] فلما كان كذلك قلنا: ما كان نفعه عاماً فهو[٣] حق الله تعالى[٤]، لأن هناك ليس آدمي أولى بجعله حقه من غيره، وما كان خاصاً فمن كان فائزاً به فهو أولى بجعله حقه فقلنا إنه حق الآدمي[٥].

قوله: **وما اجتمع فيه الحقان** [٦] : إلى آخره كحد القذف، فإن قلت: لم قلتم: إن فيه اجتماع الحقين، ونحن لا نسلم ذلك[٧]، ولئن سلمنا فلم قلتم إن حق الله تعالى فيه غالب؟ قلت: أما الجواب عن الأول: فإن في حد القذف إخلاء العالم عن الفساد، ولا شك أن هذا المعنى يقع نفعه عاماً، ونحن بينا أولاً أن الواقع عاماً حق الله تعالى، فيكون من هذا الوجه حق الله تعالى، وفيه أيضا صيانة العرض عن الهتك، والآدمي هو المنتفع بهذا المعنى خاصة ، فيكون من هذا الوجه حق[٨] العبد، فيجتمع الحقان (و)[٩] أماالجواب عن الثاني: فنقول لما ثبت أن في حد القذف الحقين جميعاً قلنا:

---

(١) قال الاخسيكثي : أما الأحكام فأنواع أربعة: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف،وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص . أهـ انظر الحسامي ص ١٢١ .

(٢) في ك : للآدمي . (٣) في ط : وهـــو .

(٤) مثاله حرمة الزنا، إذ يتعلق بها النفع العام في سلامة الإنسان، وصيانة الفرش، وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة ، واعلم أن هذا النوع إنما نسب إلى الله تعالى تعظيماً وتشريفاً لما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بأن ينتفع به الناس كافة، لأنه تعالى يتعالى عن أن ينتفع بشيء، فلا يجوز أن يكون شيء حقا له بهذا الوجه، ولا يجوز أن يكون حقاً له بجهة التخليق ، لأن الكل سواء في ذلك .

(٥) يعني أن حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة ومثاله: حرمة مال الغير ، لتعلق صيانة ماله بها ، ولهذا لا يباح مال الغير إلا بإباحة المالك ، ولا يباح الزنا بإباحة المرأة ، ولا بإباحة أهلها .

(٦) قدمت عبارة الاخسيكثي في هامش (١) أعلاه .

(٧) اعلم أن الشارح لا يقصد بهذا السؤال أن ينبه إلى وجود خلاف في ذلك ، إذ حد القذف مشتمل على الحقين بالإجماع ، وإنما قال ذلك بناء على عادته في إيراد البيان والتفصيل على هيئة أسئلة وإجابات، وذلك أدعى إلى سرعة الفهم .

(٨) في ك : حتى . (٩) سقط من ك .

إن الغالب فيه حق الله تعالى، لأن ما للعبد لله تعالى، ولا ينعكس، والباقي يعرف (في)[1] الهداية[2] وغيرها.

فإن قلت: فلم لم تقولوا في القصاص كذلك؟ فإن فيه أيضاً حق الله تعالى، وحق العبد، أما حق الله تعالى فباعتبار إخلاء العالم عن الفساد، وأما حق العبد فباعتبار تشفي الصدور بالقصاص، والتشفي يقع نفعه خاصاً لمن وقعت عليه الجناية، ولم قلتم (فيه)[3] إن حق العبد غالب[4]؟ قلت: إنا لم ندع أن كل موضع اجتمع فيه الحقان فيكون حق الله تعالى فيه غالبا، بل تثبت الغلبة بالدليل، وهنا دل الدليل على غلبة حق العبد حيث جاز الاعتياض عن القصاص بالمال بالصلح، وكذا يصح عفو المجروح قبل أن يموت، واعتياض العبد وعفوه لا يكون إلا في حقه[5]، فعلم أن الغالب فيه حق الآدمي[6].

ثم اعلم أن في حق القذف اختلافاً بين مشايخنا، قال عامتهم إن الغالب فيه حق الله تعالى، منهم شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي[7]، وقال بعضهم: الغالب فيه حق العبد، منهم صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي[8]، وهو قول الشافعي[9] أيضاً، وهو يعرف في الفروع.

---

(١) سقط من ك.

(٢) انظر: الهداية ٢ / ٨٤ وبدائع الصنائع ٩ / ٤٢٠٢ والتحقيق ص ٢٥٥.

(٣) سقط من ك.

(٤) حق العبد غالب في القصاص اتفاقاً.

(٥) يعني: واعتياض العبد وعفوه لا يكون إلا فيما تمحض حقا له او ما غلب فيه حقه.

(٦) انظر التحقيق ص٢٥٦ وشرح المنار ٢ /٨٨٦.

(٧) انظر أصول البزدوي ٤ / ١٥٨ وأصول السرخسي ٢ / ٢٩٦.

(٨) هو محمد بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم بن موسى أبو اليسر صدر الإسلام البزدوي، برع في العلوم أصلاً وفرعاً، وجمع الفنون عقلاً وشرعاً، انتهت إليه رئاسة الحنفية بما وراء النهر، وولي القضاء بسمرقند، واشتهر بابي اليسر ليسر تصانيفه، ونسبته إلى (بزدة) وهي قلعة على ستة فراسخ من نسف، وكان مولده سنة ٤٢١هـ، وتوفي ببخارى سنة ٤٩٣هـ، له تصانيف في فروع الفقه وأصوله. انظر: تاج التراجم ص٦٥ والفوائد البهية ص١٨٨ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص ٨٤ وأنساب العرب للسمعاني: الورقة ٧٨.

(٩) انظر الهداية ٢ / ٨٤.

قوله: **عبادات خالصة** [١]: أراد بها ما ليس فيه معنى المؤونة، اعلم أن المصنف إنما ذكر الإيمان أولاً لما أنه أصل العبادات البدنية والمالية كلها حيث لا تصح [٢] عبادة ما بدون الإيمان [٣]، (وإنما) [٤] ذكر الصلاة عقيبه لأنها تالية الإيمان وثانيته ألا يرى إلى (قول الله) [٥] تعالى: ﴿ **الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة** ﴾ [٦] ولأنها وجبت شكراً لنعمة البدن التي هي أعلى النعمتين نعمة البدن ونعمة المال، لأن المال إنما يطلب للنفس ولا ينعكس، وذكر الزكاة عقيب الصلاة لأنها أم العبادات [٧] المالية كالصلاة أم (العبادات) [٨] البدنية فناسب أن تذكر عقيب الصلاة .

قوله : ونحوها [٩] : أراد به الصوم والحج والجهاد والاعتكاف ، وإنما لم يذكر الصوم قبل الصلاة: لأن الصلاة هي الأهم بدليل وجوبها في كل يوم بخلاف الصوم ، وسقوط الصلاة عن الحائض والنفساء لرفع الحرج [١٠] ولأن الصلاة (مشتملة على) [١١] جميع أجزاء البدن ظاهرها وباطنها بخلاف الصوم فإنه ليس إلا الكف عن اقتضاء الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج، والكف ركن واحد، وإنما لم يذكر قبل الزكاة لمناسبة مقتضية أن تكون الزكاة عقيب (الصلاة) [١٢] وذكر الحج عقيب الصوم لأن الصوم فرض كل سنة، والحج فرض العمر لا فرض كل سنة، وأخر ذكر الجهاد عن الحج لأن الحج فرض عين ، وهو فرض كفاية، حتى إذا

---

(١) قال الاخسيكثي : وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع عبادات خالصة كالإيمان والصلاة والزكاة ونحوها . أهـ. انظر الحسامي ص١٢٢ .
(٢) في ك : تصلــــح .
(٣) والإيمان صحيح بدونها .
(٤) في ط : إنما .
(٥) في ك : قولـــه .
(٦) سورة البقرة : الآية ٣ .
(٧) في ك : للعبـــادات .
(٨) في ك : للعبـــادات .
(٩) انظر عبارة الاخسيكثي في هامش (١) أعلاه .
(١٠) هذا جواب سؤال مقدر بأن يقال : كيف تكون الصلاة أهم وقد سقطت عن الحائض والنفساء بخلاف الصوم .
(١١) ما بين القوسين مضروب عليه في ك .
(١٢) سقط من ك .

قام به البعض سقط عن الباقين، لأن المقصود من الجهاد دفع شر المشركين، وإعلاء كلمة الله وقد حصل، فلا يفترض على كل واحد بعد ذلك، إلا إذا وقع النفير عاماً فحينئذ يكون فرض عين، وذكر الاعتكاف آخراً لأن العبادات السابقة فرض، وهذا مستحب أو سنة مؤكدة[١]، ولا شك أن مرتبة الفرض أعلى، وبالذكر أولاً أولى[٢].

قوله : **وعقوبات كاملة كالحدود**[٣] : أراد بالكاملة ما كانت تامة في كونها عقوبة[٤]، وهو احتراز عن حرمان الميراث فإنه عقوبة قاصرة على ما نبين، وأراد بالحدود حد الزنا والسرقة والشرب، وأخرت العقوبات عن العبادات لأن العبادة هي المقصودة من الأوامر والنواهي، فإن قلت: فلم قلتم إن هذه الحدود حقوق الله تعالى خالصة، سلمنا أن حد الزنا والشرب حق الله خالصاً لأنه لم يشرع[٥] لجناية[٦] وقعت على حق العبد، أما الشرب فظاهر، وكذا الزنا لأنه ليس بجناية على الزاني ولا على المزنية، بل فيه نفعهما، وهو قضاء الشهوة، ولكن لا نسلم أن حد السرقة حق الله تعالى، فلابد من الدليل، قلت: إن العين بالسرقة لا يبقى حقاً معصوماً للعبد، فلو بقي كان[٧] مباحاً في نفسه، ولم يبق للقطع وجود لوجود الشبهة الدارئة للحد، بيانه : أن كونه مباحاً في نفسه يقتضي أن لا يثبت القطع،وكونه معصوماً للعبد يقتضيه، فتثبت الشبهة فينتفي[٨] القطع، لكن القطع بالإجماع لما كان ثابتاً علمنا أن العصمة في العين انتقلت إلى الله تعالى، ووقعت السرقة جناية على حقه تعالى فقلنا إن حد السرقة حق الله تعالى خالصاً[٩].

---

(١) وهو الصحيح .
(٢) انظر شرح المنار ٢ /٨٨٨ وأصول السرخسي ٢ / ٢٩٠ والهداية ١ /٩٥ .
(٣) انظر الحسامي ص ١٢٢ .
(٤) يعني لم يشبها نقص لترتبها على جنايات كاملة اي ليس فيها شائبة الإباحة .
(٥) في ط : يشرح .
(٦) في ك : بجناية .
(٧) في ك : كافر . (٨) في ك : فيبقى .
(٩) انظر : حاشية الرهاوي على شرح المنار ٢ /٨٨٨ وأصول الفقه للأستاذ محمد حسن فايد ص ١٥ .

قوله: **ونسميها أجزية**[١]: أي نسمي العقوبة القاصرة أجزية للفرق بين العقوبتين[٢]، قوله: **وذلك مثل حرمان الميراث**: في العقوبة القاصرة، فإن قلت: لانسلم أن حرمان الميراث عقوبة، ولئن سلمنا أنه عقوبة لكن لا نسلم أنه عقوبة قاصرة، قلت: أما الجواب عن الأول: فإن العقوبة ما يجب جزاء على مباشرة المحظور، وحرمان الميراث وجب جزاء على مباشرة القتل المحظور، فيكون عقوبة[٣]، وأما الجواب عن الثاني فأقول: لا شك أن ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة، إن كانت كاملةً كان كاملاً، وإن كانت ناقصةً كان ناقصاً، والحرمان يجب بقتل الخاطئ والنائم بأن انقلب على مورثه، في فعلهما[٤] قصور، فيكون الحرمان عقوبةً قاصرةً، والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما، فلو كان كاملاً لوجب القصاص كما في العامد.

ثم اعلم أن حرمان الميراث لما كان عقوبةً لم يثبت في حق الصبي والمجنون عندنا خلافاً للشافعي، لأن أهلية العقوبة تقتضي سابقة الخطاب، وهما غير مخاطبين، فلا يستحقان العقوبة لا الكاملة ولا القاصرة[٥].

قوله: **وحقوق دائرة بين الأمرين**[٦]: أي بين العبادة والعقوبة، إنما أخر الحق

---

(١) قال الاخسيكثي: وعقوبات قاصرة وتسميها أجزية، وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل اهـ. انظر الحسامي ص ١٢٢.

(٢) فالجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى: ﴿جزاء بما كسبا﴾ وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ فلقصور معنى العقوبة تسميها أجزية، إذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها.

(٣) وأيضا فإن حرمان الميراث غرم لحق القاتل حقا لله تعالى ـ إذ لا نفع فيه للمقتول ـ حيث حرم الميراث مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة، لكنها ـ أي هذه العقوبة ـ قاصرة من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم في بدنه، ولا نقصان في ماله، بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول.

(٤) لعلها: وفي فعلهما قصور، فسقطت الواو من الناسخين سهواً.

(٥) انظر: التحقيق ص ٢٥٧ وأصول السرخسي ٢ / ٢٩٤ وحاشية الرهاوي مع شرح المنار ٢ / ٨٨٩ والاختيار لتعليل المختار ٥/١١٥ ـ ١١٦.

(٦) قال الاخسيكثي: وحقوق دائرة بين الأمرين ـ يعني العبادة والعقوبة ـ وهي الكفارات. اهـ انظر الحسامي ص ١٢٣.

الدائر بين الأمرين عن قسم العقوبات لكونه مركباً، لأن المركب لا يكون إلا بعد وجود المفرد، فإن قلت: لم قلتم إن الكفارة مركبةٌ من الامرين؟ قلت: لأن فيها معنى العبادة والعقوبة، أما الأول: فمن حيث كونها امتثالاً للأمر[1]، وكونها إعتاقاً أو صياماً أو إطعاماً وأما الثاني: فمن حيث أنها وجبت جزاء على جناية وقعت من العبد[2]، وقد قيل[3]: أنها عبادة أداء، عقوبة وجوباً لسقوطه بالشبهة كالحد .

قوله : **وعبادة فيها معنى المؤونة**[4]: إلى آخره ،وهي صدقة الفطر، فإن قلت: لا نسلم أن صدقة الفطر عبادة، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن فيها مؤونة، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن فيها حق الله تعالى، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أنها حق الله تعالى خالصاً ، قلت: أماالجواب عن الأول فأقول : إن العبادة عبارة عن فعل يأتيه

---

(١) أي من حيث أنها تجب بطريق الفتوى ولا تفتقر إلى القضاء ، إذ أن من عليه الكفارة يؤمر بالأداء بنفسه ، ولا تستوفى منه كرها كالعبادات، والشرع لم يفوض إلى المكلف إقامة شيء من العقوبات على نفسه، بل ترك أمر العقوبات إلى الأئمة يستوفونها بطريق الجبر ، فكان في أدائها معنى العبادة .

(٢) أي ولم تجب مبتداة كما تجب العبادات .

(٣) قلت : صاحب هذا القول هو صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود ، فقد ذكره في توضيحه وفسره السعد فقال: عقوبة وجوبا: بمعنى انها وجبت أجزية لأفعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات ، وعبادة اداء: بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة، وهي قرب ، وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات ، دون الاستيفاء كالعقوبات ـ اقول : وهذا ما قرره الشارح قريباً. فيحتمل ان يكون مراده بإيراد هذا القيل تاكيد ما ذكره هو ـ وهذا الكلام مما أورده فخر الإسلام البزدوي في كفارة الفطر خاصة. أهـ وقد فسر صاحب الكشف عبارة فخر الإسلام: فقال: اي أن وجوبها ـ يعني كفارة الفطر ـ بطريق العقوبة قصدا، وإن كانت عبادة من حيث الأداء ، بخلاف سائر الكفارات فإن العقوبة فيها تبع . اهـ بمعناه ، فإن كان ذلك مراده بهذه العبارة يكون قصده بذكرها الاشارة إلى ان الغالب فيما عدا كفارة الفطر والظهار جهة العبادة ، وفي كفارة الفطر والظهار جهة العقوبة . إذ انه يتفرع على غلبة جهة العقوبة في كفارة الفطر سقوطها في كل موضع تحققت فيه شبهة الإباحة كمن جامع على ظن ان الفجر لم يطلع، أو على ظن أن الشمس قد غربت، فتبين خلاف ذلك ، فإنه لا تجب الكفارة في هذه الحالة بالاجماع ، وكمن رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي ، فرد القاضي شهادته لتفرده او لفسقه فصام، ثم أفطر ولو بالجماع لا تلزمه الكفارة، لأن القضاء نافذ ظاهراً فيورث شبهة الافطار ، وعند الشافعي تجب الكفارة، لأن هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي ، وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه . راجع في ذلك التوضيح مع التلويح ٣ / ١٣٤ ـ ١٣٦ واصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ / ١٤٩ ـ ١٥٧ واصول الفقه للأستاذ محمد حسن فايد ص١٦ .

(٤) قال الاخسيكثي : وعبادة فيها معنى المؤونة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية فهي صدقة الفطر . أهـ . انظر الحسامي ص١٢٣ .

الشخص تذللاً وتعظيماً لله تعالى، وصدقة الفطر بهذه المثابة، فتكون عبادة، بيانه أن المتصدق بها إنما تصدق بها للفقير تعظيماً لأمر الشارع [لله تعالى][1]، وإلا فلا حق للفقير على الغني، فيثبت أنها عبادة، وأيضا لا يصح أداؤها إلا بنية العبادة بالاجماع، فيدل اشتراط نية العبادة على أنها عبادة[2]، والجواب عن الثاني: (أن)[3] المؤونة ما يكون سبب بقاء الشيء، وصدقة الفطر سبب لبقاء الرأس ، فيكون فيها معنى المؤونة ، فإن قلت : هذه دعوى أخرى، فلابد من الحجة، فلم قلتم إن المؤونة عبارة عما قلتم ،ونحن لا نسلم ذلك[4]، قلت لدليلين، أحدهما: دلالة العرف، وهو أنهم يقولون مؤونة اليتيم الفلاني على فلان، ومؤونة الصغير على أبيه، يريدون به أن ما هو سبب بقاء اليتيم أوالصغير على الفلان أوعلى الأب، والثاني : دلالة الاشتقاق، بيانه : أن المؤونة لا تخلو إما أن تكون ميمها أصلية أو زائدة، فإن كانت أصلية يكون وزنها فعولة من (مان)[5] يمون ، ومعنى مانه: أي قام بمؤونته أي بكفايته، ولا شك أن ما كان كفاية للشيء يكون ذلك سبب بقائه، فتكون المؤونة سبب بقاء الشيء، إلا أنها قلبت واوها همزةً تخفيفاً ، وإن كانت زائدة تكون مفعلة[6] من الأون وهو الثقل ، وأصلها ماونة[7]، فنقلت حركة الواو إلى ما قبله تخفيفاً ، فيكون

---

(١) زيادة من ط .

(٢) قلت : ويدل ايضا على انها عبادة: كونها طهرة للصائم عن اللغو والرفث ، واعتبار الغنى فيمن تجب عليه كما في الزكاة ، ووجوب الصرف إلى مصارف الزكاة .

(٣) في ك : أي أن .

(٤) يشير الشارح بهذا السؤال إلى اختلاف اللغويين في أصل هذه الكلمة ومعناها ، فقد قال بعضهم : المؤونة الثقل ، فعولة من مانت القوم إذااحتملت مؤونتهم ، وقيل العدة من قولهم: اتاني هذاالأمر وماما نت له مانا ، إذا لم تستعد له ، وقيل أنها من منت الرجل أمونه ، والهمزة فيها كهي في أدؤر ، وقيل هي مفعلة من الأون وهو العدل، لأنه ثقل على الإنسان أو من الأين وهو التعب والشدة، والأول أصح . انظر المغرب ٢ /١٧٦ وكتاب الأفعال لابن القوطية ص ٣١٢ ـ ٣١٣ .

(٥) في ك : مــا .

(٦) في ك : مفعولة بفتح فسكون فضم .

(٧) أي على وزن مفعلة بفتح الميم وسكون الفاء وضم العين وفتح اللام .

تسمية سبب بقاء الشيء بالمؤونة لكونه مستلزماً للثقل، والجواب عن الثالث والرابع أن المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير، وصدقة الفطر عبادة فيكون المستحق لها هو الله تعالى.

قوله : **حتى لا يشترط لها كمال الأهلية** [1]: نتيجةُ لوجود معنى المؤونة في صدقة الفطر، بيانه: أن معنى المؤونة لما ثبت لم يشترط له كمال الأهلية، وهو بالعقل والبلوغ، حتى وجبت صدقة الفطر على الصبي والمجنون في مالهما (عند أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما)[2] إذا كانا غنيين[3]، لكن يؤدي عنهما الولي كما في سائر المؤن كنفقة الزوجات والمحارم، بخلاف الزكاة حيث لا تجب عليهما عندنا[4] لأنها عبادة محضة والمقصود من العبادة الابتلاء، وهما ليسا بأهل للابتلاء[5].

قوله : **ومؤونة فيها معنى القربة وهي العشر**[6] : أما معنى المؤونة فيه فباعتبار أن العشر سبب حفظ الأراضي وإنزالها[7]، بيانه: أن العشر يصرف إلى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الذابين[8] عن بيضة[9] الإسلام، وهم يستعدون به ويدفعون شر الكفرة، وتبقى الأراضي في أيدي أربابها سالمة، وكذا إذا لم يكن الغزاة فقراء يكون العشر سبب حفظ الأراضي أيضاً، لأن سائر الضعفاء المحتاجين الآخذين للعشر يدعون لغزاة المسلمين بالخير والنصرة، فينصرون ببركة

---

(١) انظر البند (٤) من الصحيفة قبل السابقة.

(٢) في ط : عند أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف رحمه الله.

(٣) خلافا لمحمد رحمه الله.

(٤) خلافا للشافعي رحمه الله.

(٥) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٩٢ والتحقيق ص٢٥٨ وشرح النظامي ص١٢٣ والهداية ١/ ٦٨ و٨٢.

(٦) قال الأخسيكثي : ومؤونة فيها معنى القربة وهو العشر، ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله. أهـ. انظر الحسامي ص١٢٣.

(٧) الانزال : الاحـــلال.

(٨) في النسختين : الزابين. قلت: وهو لا يناسب المقام هنا لأن مصدره الزبب وهو الزغب، وفينا كثرة الشعر، وفي الإبل كثرة شعر الوجه، أما الذابون ـ بالذال المعجمة ـ فهم المدافعون.

(٩) البيضة بفتح فسكون ففتح : الساحة. انظر القاموس ١/ ٥٩ و٦٧ و٦١٦ و٢/ ٣٨٦.

دعائهم على ما قال عليه السلام : « إنكم تنصرون بضعفائكم »[1] . ويدفع الغزاة بعد ذلك شر الكفرة الفجرة بالقسر والقهر، فيكون العشر حينئذ سبباً لبقاء أراضي المسلمين محفوظة ، وأما معنى القربة فيه فباعتبار أن العشر تقرب إلى الله تعالى تعظيماً إياه، ألا يرى أن فيه امتثالا لأمر الشارع قال تعالى: ﴿ **وآتوا حقه يوم حصاده** ﴾ [2] وقال عليه السلام: « ما أخرجته الأرض ففيه العشر » [3]، يؤيد معنى القربة في العشر كون مصرفه مصرف الزكاة، فإن قلت: ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل المصنف هناك العبادة أصلاً بتقديم ذكرها على المؤونة، وهنا جعل المؤونة أصلاً حيث قدمها فقال: مؤونة فيها معنى القربة؟ قلت: الفرق بينهما معنى جلي على العاقل، خفي على الغافل، وهو أن ذات الصدقة ينبئ عن العبادة لأن الصدقة تمليك الشيء للفقير [4] لرضا الله تعالى وهو عبادة[5]، بخلاف العشر فإن ذاته ليس إلا هو جزء واحد من الأجزاء العشرة، وهو ليس بعبادة بالنظر إلى ذاته، وهو ظاهر، لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير، وهو أمر عارض في العشر دون

---

(١) روي من حديث سعد بن أبي وقاص، ومن حديث أبي الدرداء عن النبي ﷺ بنحو هذا اللفظ ، فحديث سعد رواه البخاري والنسائي وأحمد والبيهقي ، وحديث أبي الدرداء: رواه أبو داود ، والنسائي ، والترمذي ـ وقال هذا احديث حسن صحيح ـ وأحمد . انظر : صحيح البخاري ٤ /٣٦ وسنن النسائي ٢ /٦٥ وسنن أبي داود ٣ /٣٢ وجامع الترمذي ٧ / ١٩٤ وسنن البيهقي ٣ /٣٤٥ ومسند أحمد مع شرح أحمد شاكر ٣ /٥١ ومسند احمد ط الميمنية ٥ /١٩٨ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ١٤١ ، وانظر في تفسيرها : أحكام القرآن للجصاص ٣ / ١١ .

(٣) قال الزيلعي : غريب بهذا اللفظ . اهـ . قلت: أخرجه الحافظ ابن خسرو في مسنده من طريق أبي مطيع البلخي عن أبي حنيفة عن أبان بن أبي عياش عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ بلفظ : في كل شيء أخرجت الأرض العشر أو نصف العشر اهـ قال ابن الجوزي في التحقيق بعد أن ذكره دون تسمية الراوي الأعلى : هذا الإسناد لا يساوي شيئاً .أما أبو مطيع فقال ابن معين: ليس بشيء . وقال أحمد: لا ينبغي أن يُروى عنه . وقال أبو داود: تركوا حديثه، وأما أبان فضعيف جدا ضعفه شعبة . اهـ وبمعناه ما رواه مسلم من حديث جابر، والبخاري من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: « فيما سقت السماء والأنهار والعيون العشر ، وفيما سقت السانية نصف العشر » لفظ مسلم . انظر : صحيح مسلم ٧ /٥٤ وصحيح البخاري ٢ /١٢٦ وجامع مسانيد أبي حنيفة ١ /٤٦٤ ونصب الراية ٢ /٣٨٤ .

(٤) في ط : الفقيـر .

(٥) انظر الهداية ٣ / ١٦٩ .

الصدقة، ولهذا قدم فيها ما أخر فيه فافهمه واغتنمه كي تستريح عما قال بعض الشارحين[١] من طويل لا طائل تحته عند إمعان النظر، وإنعام الفكر.

قوله: **ولهذا لا يبتدأ على الكافر**[٢]: هذا يصلح لمعنى القربة في العشر، بيانه: أن الكافر لما لم يكن أهلاً للقربة لم يؤخذ منه العشر ابتداء لوجود معنى القربة في العشر. قوله: **وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله:** هذا إيضاح لمعنى المؤونة في العشر، بيانه، فيما إذا اشترى الذمي أرض العشر من المسلم تبقى الأرض عشرية كما كانت عند محمد رحمه الله، يعني أن محمداً يقول: أجمعنا وإياكم أن في العشر معنى المؤونة ومعنى القربة، فباعتبار الثاني لا يكون الكافر أهلاً (له)[٣] أصلاً، وباعتبار الأول يكون أهلاً له، فأوجبنا عليه العشر بقاء، ولم نوجبه ابتداء عملا بالجهتين، وعند أبي يوسف يجب العشر مضاعفاً، لأن العشر لما لم يمكن[٤] بقاؤه على الكافر لوجود معنى العبادة وجب عليه التضعيف[٥] قياساً على التغلبي[٦]، لأن تضعيف العشر أهون من تبديله إلى الخراج، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه يجب عليه الخراج، لأن الكافر ليس بأهل للعبادة أصلاً للتنافي بين الكفر والعبادة، فلما لم يكن[٧] أهلاً للعبادة بطل العشر لأن فيه معنى العبادة، فلما بطل العشر بقيت

---

(١) قال صاحب التحقيق: سبب العشر الأرض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالأرض هو مؤونة على ما سنبين، وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكاة، او باعتبار أن مصرفه الفقراء كمصرف الزكاة تحقق فيه معنى العبادة، وأخذ شبها بالزكاة، إلا أن الأرض أصل، والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع، فكان معنى المؤونة فيه أصلاً، ومعنى العبادة تبعاً. اهـ. قلت: وذلك لأن الثابت باعتبار الأصل راجح على ما ثبت باعتبار التبع. انظر التحقيق ص ٢٥٩ وشرح المنار ٨٩١/٢.

(٢) انظر البند (٦) من الصحيفة قبل السابقة.

(٣) سقط من ك.

(٤) في النسختين يكن. والتصحيح من السياق.

(٥) إذ أن ما كان يؤخذ من المسلم يجب تضعيفه إذا وجب أخذه من الكافر كصدقات بني تغلب، ثم اعلم أن أبا يوسف قال بصرفه إلى مصارف الخراج، وهو رواية عن محمد، وفي الرواية الأخرى يصرف مصرف الصدقات.

(٦) فإن التغلبي إذا كان له أرض عشر فعليه العشر مضاعفاً بإجماع الصحابة.

(٧) في ك: يكون.

الأرض خالية عن الحق، والأرض لا تبقى خالية عن الحقين إما العشر ، وإما الخراج، وقد انتفى العشر لمانع، فتعين الخراج فصار كمجوسي جعل داره بستاناً[١]، والجواب عما قاس أبو يوسف : أن التضعيف في حق التغلبي [٢] عرف بإجماع الصحابة[٣] بخلاف القياس فلا يجوز أن يقاس عليه[٤] .

قوله : **ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج** [٥] : بيانه : أن في الخراج معنى المؤونة باعتبار أنه سبب حفظ الأراضي وإنزالها ، لأنه يصرف إلى المقاتلة وهم يقتتلون مع الكفار بقوة الخراج، فتبقى الأراضي سالمةً في أيدي أربابها، وكذلك معنى العقوبة، لأن فيه بعض الذل ، ألا ترى إلى ما قال رسول الله ﷺ حين رأى آلة الزراعة في دار قوم: « ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا » [٦]، والمعنى فيه أن الخراج إنما يجب على من يشتغل بعمل الزراعة، وهو عمارة الدنيا، ولا شك أن عمارة الدنيا إعراض عن العقبى ، لأن الآخرة والدنيا بمنزلة المشرق والمغرب ، فبقدر ما يقرب الشخص من المشرق يبعد من المغرب لا محالة، والإعراض عن العقبى، والاشتغال بعمارة الدنيا هو الذل، وما شرع لهذا المعنى يكون عقوبة وهذا ظاهر، فإن قلت :

---

(١) فإن المجوسي والحالة هذه يجب عليه الخراج وإن سقاها بماء العشر، لتعذر ايجاب العشر ، إذ فيه معنى القربة، وهو ليس من أهلها ، فيتعين الخراج، وهوعقوبة تليق بحاله ، ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية أحد ، والماء الخراجي ماء الأنهار التي شقها الأعاجم .

(٢) التغلبي : هذه النسبة إلى تغلب بن وائل، ولمعرفة بنيه وبنيهم ....الخ . راجع المقتضب من كتاب جمهرة النسب : الورقة ٧٤ وجمهرة أنساب العرب ص ٢٨٦ .

(٣) قال ابن قتيبة : قالوا: إنما أضعفت الصدقة على نصارى بني تغلب لأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراد أخذ الجزية منهم، فانطلقوا هاربين ، فقال له زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة التغلبي : أنشدك الله فيهم، فإنهم قوم عرب يأنفون من الجزية وهم قوم لهم نكاية ، فلا تعن عدوك عليك ، فاضعف عليهم الصدقة ، وشرط عليهم أن لا ينصروا أولادهم . أهـ . انظر المعارف ص ٢٤٩ .

(٤) انظر : التوضيح مع التلويح ٣/ ١٣٢ وأصول السرخسي ٢/ ٢٥٢ والهداية ١/ ٧٩ .

(٥) قال الاخسيكثي :ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ، ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه . أهـ . انظر الحسامي ص ١٢٤ .

(٦) رواه البخاري ٣/ ١٠٣ من حديث أبي إمامة الباهلي عن النبي ﷺ . وانظر فتح الباري ٥/ ٤٠٢ .

ينبغي على هذا أن لا يكون بين العشر والخراج فرق ، وينبغي أن يقال (العشر)[1] مؤونة فيها معنى العقوبة كالخراج لأن الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا هناك حاصل ، قلت: المشتغلون بالزراعة[2] والعمارة على نوعين: بعضهم اشتغلوا بعمارة الدنيا لعمارة الآخرة وهم المسلمون ، وبعضهم اشتغلوا بعمارة الدنيا للدنيا وهم الكافرون ، فالعشر وجب على الأولين ، والخراج على الآخرين، وبينهما بون[3]، ألا ترى أن الخراج يجب بالتمكن من الزراعة[4] دون العشر[5]، ووجوبه على المسلم في حالة البقاء[6] باعتبار معنى المؤونة فيه ، فلا يقدح فيما قلنا ، لأن كلامنا في الابتداء .

قوله: **ولذلك[7] لايبتدأ على المسلم[8]**: هذا إيضاح لمعنى العقوبة في الخراج، أي لا يبتدأ الخراج على المسلم في أرضه باعتبار معنى العقوبة[9]، قوله: **وجاز البقاء عليه**: هذا إيضاح لمعنى المؤونة، يعني أن في الخراج لماكان معنى المؤونة أمكن القول ببقائه[10] بعد إسلام الكافر[11]، لأن المسلم أهل لتحمل المؤونة، فإن قلت : ما الفرق لأبي حنيفة [رحمه الله][12] بين العشر والخراج حيث لا يقول ببقاء العشر، ويقول ببقاء الخراج مع أن فيهما معنى المؤونة؟ قلت : الفرق بينهما أن

---

(١) سقط من ك .

(٢) في ط : بالعمارة والزراعة.

(٣) البون : المسافة بين الشيئين . انظر القاموس ٢ /٥٠٨ .

(٤) وإن لم تنتج الأرض شيئاً، وهذا دليل على أن في الخراج معنى العقوبة .

(٥) فإن وجوبه متعلق بالخارج ، ومن ثم كان في العشر معنى العبادة والكرامة .

(٦) كما سيجئ .

(٧) في ك : وكذلك .

(٨) انظر البند (٥) من الصحيفة السابقة .

(٩) حتى لو أسلم أهل بلدة طوعا ، أو قسمت الأراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على أراضيهم ، لأن الخراج لما تردد بين المؤونة والعقوبة لم يمكن إيجابه على المسلم ابتداء بمعنى المؤونة لمعارضة معنى العقوبة إياه .

(١٠) في ك : ببقـــاء بـــه .

(١١) إذ أنه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة ، وقد عارضه معنى المؤونة ، إذ هو يوجب البقاء ، لأن المسلم ـ كما قال الشارح ـ اهل لتحمل المؤونة . فلا يسقط بالشك .

(١٢) زيادة من ط .

العشر لما كان فيه معنى العبادة، والكافر ليس بأهل للعبادة لم يقل[1] ببقاء العشر على الذمي إذا اشترى أرضاً عشريةً من المسلم، والخراج وإن كان فيه معنى العقوبة قال ببقائه على المسلم لأن المسلم أهل العقوبة إذا تقرر سببها[2]، ولا تنافي بين الإسلام والعقوبة ، فأمكن القول ببقائه[3] .

قوله : **وحق قائم بنفسه** [4]: هذا هو الثامن من الثمانية التي هي حقوق الله تعالى خالصة ، والمراد من الحق القائم بنفسه : حق ثابت بلا سبب مقصود[5] كخمس الغنيمة[6] والمعدن، بخلاف الصلاة والزكاة وغير ذلك[7] فإن لها أسباباً مقصودة كما مر بيانها ، فإن قلت : لم قلتم إن الخمس[8] ليس له سبب مقصود، فلم لا يجوز أن يكون الجهاد سبباً مقصوداً له؟ قلت: لايجوز أن يكون الجهاد سبباً مقصوداً له، لأن الجهاد ما شرع إلا لإعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** ﴾ [9] فلما ثبت أن الجهاد وضعه وشرعه لهذا المعنى يكون حصول خمس

---

(١) في ك : يبـــق .

(٢) كالحـــدود والقصـــاص .

(٣) انظر : التحقيق ص ٢٦٠ وشرح المنار ٢ / ٨٩١ وأصول الفقه للأستاذ محمد حسن فايد ص ٢١ .

(٤) قال الاخسيكثي : وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فإنه حق وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناء على أن الجهاد حقه فصار المصاب به له كله، لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه، فلم يكن حقاً لزمنا اداؤه طاعةً له، بل هو حق استبقاه لنفسه ، فتولى السلطان أخذه وقسمته ، ولهذا جوزنا صرفه إلى من استحق أربعة الأخماس من الغانمين بخلاف الزكاة والصدقات ، وحل لبني هاشم ، لأنه على هذا التحقيق لم يصر من الأوساخ . أهـ . انظر الحسامي ص ١٢٤ .

(٥) وبعبارة أخرى : المراد من الحق القائم بنفسه : الحق الثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد ، ومن غير أن يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة أو بغيرها .

(٦) الغنيمة ما يأخذه المسلمون من أموال الكفار بالاستيلاء ، والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة وغيرهما من الأموال على ما سياتي .

(٧) يعني : وغير ذلك من سائر حقوق الله تعالى ، وحقوق العباد .

(٨) في ط : الجنـــس .

(٩) سورة البقرة : الآيـــة ١٩٣ .

الغنيمة ثابتاً ضمناً، فلا يكون الجهاد سبباً موضوعاً للخمس قصداً، فإن قلت: هذا مسلم، ولكن لم[1] لا يجوز أن يكون نفس الغنيمة أو نفس المعدن سبباً للخمس قصداً، والإضافة على ماقلتم في سالف الأبواب دليل السببية؟ قلت: يلزم حينئذ أن يكون كل الشيء[2] مقدماً على جزئه وهو فاسد، لأن كل الشيء[3] متأخر عن جزئه وجوداً وعدماً[4]، أما وجوداً فظاهر، لأنه مالم يوجد الجزء لا يوجد الكل، وأما عدماً فظاهر أيضاً ، لأنه ما [5] لم ينتف الجزء لا ينتفي الكل ، وبيان الملازمة : أن الغنيمة اسم لمال مأخوذ قهراً لإعلاء كلمة الله تعالى ، وخمسها جزؤها، فلو كان الغنيمة سبباً للخمس يلزم أن يكون الكل مقدماً على جزئه، لأن سبب الشيء أبداً سابق عليه ، والأمر على هذا في المعدن فافهم . فإن قلت : ثبت بمجموع ما قلتم أن الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد حقا ابتداء ، ولكن لم قلتم إنه حق الله تعالى خالصا؟ قلت: إنما قلنا إنه حق الله تعالى خالصاً للنقل والعقل، أما الأول: فقوله تعالى: ﴿ **قل الأنفال لله** ﴾[6] وأما الثاني فهو أنه حصل في ضمن الجهاد ، والجهاد حق الله تعالى على ما بينا ، وما حصل في ضمن حقه يكون حقه أيضا، لأن العبرة للمُتَضَمِّن[7] لا للمُتَضَمَّن[8]، ثم اعلم أن الخمس لما كان ثابتاً بلا سبب مقصود موجب على العبد حقا ابتداء قلنا إن الخمس لم يكن حقاً لازماً علينا أداؤه[9] طاعة منًا لله تعالى ، بل هو حق استبقاه الله تعالى لنفسه كائناً على ما كان لأن الأشياء كلها لله تعالى في الأصل ، والغنيمة أيضا يكون كلها لله تعالى باعتبار الأصل ، إلا أنه أوجب صرف أربعة الأخماس إلى الغانمين[10] بكرمه

---

(١) في ط : لما . (٣،٢) في ك : شيء . (٤) في ط : أو عدماً . (٥) في ك : لما .

(٦) سورة الأنفال : الآية١ ، وقيل الأنفال في الآية الغنائم، وقيل ما يصل إلى المسلمين عن المشركين بغير قتال من دابة أو عبد أو متاع، وقيل هي الخمس الذي جعله الله تعالى لأهل الخمس ، أما في اللغة : فالنفل الزيادة . انظر : أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٥٥ .

(٧) بتشديد الميم الثانية وكسرها . (٨) بفتح الميم الثانية مشددة .

(٩) في ك: اداؤه . (١٠) في ك : للغانمين .

ولطفه منة منه عليهم[١]. فبقي الخمس على ما كان حقا لله تعالى ، فأوجب صرفه فيمن ذكر في الآية [٢]، فتولى أخذه وقسمته من كان خليفة الله في أرضه، وهو السلطان على ما قال عليه السلام: « السلطان خليفة الله في أرضه »[٣]، ثم اعلم أن الخمس لما لم يكن لازماً أداؤه على العبد جاز صرفه إلى من استحق أربعة الأخماس إذا كان محتاجاً بخلاف الزكاة[٤] حيث لا يجوز صرفها إلى صاحب المال[٥] لأنه لازم أداؤها عليه، ولا يخرج عن العهدة إذا صرف الزكاة إلى نفسه لترك ما هو لازم عليه وهو الأداء ،وكذا يجوز الخمس لبني هاشم ، لأنه لما لم يلزم أداؤه على العبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس وأوساخهم[٦] ، فحل لهم بخلاف الزكاة لأنها في ضمن إقامة القربة صارت غسالةً بسراية الذنوب إليها، فلم تحل لهم شرعاً صيانة لشرفهم، هذا هو التحقيق الكافي لأرباب الألباب من الأحباب، وقيل: المراد من الحق القائم بنفسه: أن لا يكون متعلقاً بذمة العباد[٧] .

---

(١) من غير أن يستحقها الغانمون بالجهاد ، لأن العبد بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا .

(٢) يشير إلى قوله تعالى : ﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل .... ﴾ الآية ٤١ من سورة الأنفال .

(٣) روى أبو داود وأحمد من حديث حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ أنه قال: تكون هدنة على دخن، ثم تكون دعاة الضلالة، فإن رأيت يومئذ خليفة الله في الأرض فالزمه وإن نهك جسمك وأخذ مالك . اهـ مختصراً بلفظ أحمد، وروى أحمد من حديث أبي سعيد الخدري عنه عليه السلام أنه قال: ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان ، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم من عصمه الله. اهـ . وبلفظ: السلطان ظل الله في الأرض: رواه أحمد والطبراني من حديث أبي بكرة مرفوعا، ورجال أحمد ثقات، وأخرجه الديلمي في مسند الفردوس مرفوعا من حديث ابن عمر، ومن حديث أنس بن مالك، ومن حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنهم. انظر: سنن أبي داود ٤ / ٩٥ ومسند أحمد ٣ / ٣٩ و ٥ / ٤٠٣ ومسند الفردوس: الورقة ٨٦ ومجمع الزوائد ٥ / ٢١٥ .

(٤) ونحوها مما وجب على سبيل الطاعة كالصدقات والكفارات .

(٥) وإن افتقر ، حتى لو سلم الزكاة إلى الساعي بعد حولان الحول ، فافتقر قبل صرفها إلى الفقير لا يكون له أن يستردها من الساعي ، ويصرفها إلى حاجة نفسه .

(٦) لأن المال إنما يصير وسخاً لصيرورته آلة لأداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن إليه، فيصير خبيثاً كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال الأوساخ إليه أو شرعا بانتقال الحدث أو الآثام إليه ، وهذا المال لم يؤد به واجب ، فبقي طيباً كما كان .

(٧) قلت : فسره بذلك غير واحد . انظر : التوضيح مع التلويح ٣ / ١٣٢ وكشف الأسرار ٤ / ١٤١ وأصول السرخسي ٢ / ٢٩٣ وشرح المنار ٢ / ٨٩٢ والهداية ٢ / ١١٠ .

قوله : **خمس الغنائم والمعادن** [1] : وهي جمع معدن، وهو إسم لمال خلقه الله تحت الأرض يوم خلق الأرض ، وفي خمس المعدن تفصيلات عرفت في الفروع [2] وتركنا ذكرها خوف الملالة .

(قوله)[3]: **فصار المصاب به له:** أي صار المصاب بالجهاد لله تعالى(و)[4] قوله: **كله :** بالرفع تأكيد لقوله[5] المصاب .

قوله : **ولهذا جوزنا صرفه :** (أي)[6] صرف الخمس، أي في صورتي الغنائم والمعادن لكن بشرط الاحتياج، ألاترى إلى ما قال في شرح مختصر الطحاوي[7]: ويجوز له أن يصرف الخمس إلى نفسه إذا كان محتاجاً، وأربعة أخماسه لا تعتبر ولا تخرجه من أن يكون محلاً لاستحقاق الخمس إذا كان دون المائتين ، فإذا بلغ

---

(١) انظر البند ٤ من ص ١٢٨ من الهامش وارجع إليه أيضا في كل ما سيورده الشارح من المتن إلى قوله : وكذا قوله : وحل لبني هاشم .

(٢) يعني فروع الحنفية ، اما عند الشافعية فلا شيء فيما يجده الإنسان في باطن الأرض لأنه مباح سبقت يده إليه كالصيد ، إلا إذا كان المستخرج ذهبا أو فضة فتجب فيه الزكاة .انظر: الهداية ١ /٧٧ .

(٣) سقط من ط .

(٤) سقط من ك .

(٥) في ط : بقوله .

(٦) في ك : إلى .

(٧) مختصر الطحاوي : مصنف في فروع الحنفية للامام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي المتوفى سنة ٣٢١هـ. الفه كبيراً وصغيراً ، ورتبه كترتيب مختصر المزني وقال: جمعت في كتابي هذا أصناف الفقه التي لا يسع الإنسان جهلها ، وبينت الجوابات عنها من قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد . وقد أولع الناس بشرحه، فشرحه جمع غفير من العلماء منهم : شيخ الإسلام بهاء الدين علاء الدين علي بن محمد السمرقندي الاسبيجابي المتوفى سنة ٥٣٥هـ. وقال في آخر شرحه : وكان الإمام أبو الحسن علي بن أبي بكر ينشر هذه المسائل إلا انه لم يجعلها في تصنيف ولم يجمعها في مؤلف ، وبعده الشيخ الحافظ أبو نصر أحمد بن منصور الطبري السمرقندي جمعها على غاية من التطويل فهذبت هذا منه متوسطا ، وكنت فيما سلف هذبته على غاية من الايجاز في العبادات خصوصاً في البيوع ، فوقع السهو مني فرأيت أن أزيد فضممت إلى العبادات مسائل الفتاوى والعيون . وحذفت منها ما يشاكلها وجعلتها على أنواع ورتبتها على مصنف الطحاوي ، فذكرت لفظة روايته أولاً والجمع ثانياً. أهـ ، وأبو نصر أحمد بن محمد المعروف بالأقطع المتوفى سنة ٤٧٤هـ وأبو نصر أحمد بن منصور المطهري الاسبيجابي المتوفى سنة ٤٨٠هـ ويقال أن شارح المختصر هو الامام الكبير محمد بن أحمد الخجندي الاسبيجابي، ذكره نفيس الدين ،وقد أجاد فيه ، وأبونصر أحمد بن محمد بن مسعود الوبري الحنفي، والإمام أبو بكر الجصاص ، وشمس الأئمة السرخسي . انظر كشف الظنون ٢ /١٦٢٧ .

مـائتين فـلا يجـوز لـه تنـاول الـخـمس بدليل ما روي عن علـي رضـي الله عنه أنه ترك للواجد[1] ، ثم(اعلم)[2] أن قوله : ولـهذا جوزنا : إيضاح لقوله : فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه، إلى آخره ، وكذا قـوله : وحل لبنـي هـاشم : إيضـاح أيضـاً ، وبيـان كـونهـمـا إيضاحاً اندرج فيما ذكرنا قبيل هذا .

قوله : **وحقوق العبـاد أكثر من أن تحصى**[3]. وهي كالنكاح والطلاق والعتاق والتـدبيـر والكتابة والـبيع والشـراء والوكـالة والكفـالة والمـضـاربة وضـمـان الدية وضمان المتلف والمغصوب وغير ذلك .

قـولـه : **وأمـا الـقسم الـثـانـي**[4] : وهو عطف علـى قـولـه في أول الفـصـل: فـأمـا الأحكام[5] ، وأراد بالقسم الثاني ما يتعلق به الأحكام المشروعة ، وقدم ذكر الأحكام لكونها مقصـودة، قوله : **فأربعة**[6] : إلى آخره ، وقـد مر ذكر كونها أربعة في أول

---

(١) روى الشـافـعي باسناده عن الشـعبي قـال: جـاء رجل إلى علي رضي الله عنه فقال: إني وجـدت ألفاً وخمسمائة درهم في خربة في السواد، فقال علي : أما لأقضين فيها قضاء بيناً، إن كنت وجدتها في قرية تؤدي خراجها قرية أخرى فهي لأهل تلك القرية ، وإن كنت وجدتها في قرية ليس تؤدي خراجها قرية أخرى فلك أربعة أخماسه ولنا الخمس ، ثم الخمس لك.اهـ .ورواه البيهقي من طريقه وبلفظه ثم حكى عن الشـافـعي أنه قـال: قد رووا عن علي رضي الله عنه باسناد موصـول أنه قال : أربعـة أخمـاسه لك، واقسم الخمس في فقراء أهلك ، هذا الحديث أشبه بعلي رضي الله عنه . اهـ ثم رواه من طريقين آخرين فيهما أنه أخذ من الواجد الخمس، قلت: وبنحو لفظ الشافعي رواه ابن أبي شيبة وأبو عبيد . انظر مسند الشافعي ص٣٤ وسنن البيهقي ٤ /١٥٦ ـ١٥٧ والمصنف لابن ابي شيبة ٤ /٦٦ والأموال لأبي عبيد ٣/ ٤٧٦ ـ ٤٧٩ .

(٢) سقط من ط .

(٣) انظر الحسامي ص ١٢٥ .

(٤) قال الاخسيكثي : وأما القسم الثاني فاربعة: السبب ، والعلة، والشرط ، والعلامة ، أما السبب الحقيقي فما يكون طريقا إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ، لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب ، وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه . اهـ انظر المرجع السابق ص١٢٥ ـ ١٢٦ .

(٥) انظر المرجع السابق ص ١٢١ .

(٦) وهي السبب والعلة والشرط والعلامة ، وقد ذكرت لك عبارة المتن في التعليق قبل السابق ، ووجه الحصر : أن ما يتعلق به الأحكام إما أن يكون مؤثراً في إيجاب الحكم ووجوده الظاهر أو لا يكون ، فالأول هو العلة، والثاني إما أن يوجد الحكم عنده أم لا ، فالأول هو الشرط، والثاني إما أن يكون علماً على وجود الحكم أولا، فالأول هو العلامة والثاني هو السبب ، كذا قيل ، والأوجه أن الدليل على الحصر هو الاستقراء لا غير . انظر التحقيق ص ٢٦١ .

الفصل، اعلم أنا بينا معنى السبب ما هو لغةً واصطلاحاً في فصل بيان أسباب الشرائع، وبينا أيضا أن الحكم متعلق بالسبب ، والخطاب لوجوب الأداء فلا نعيده ، فالآن نذكر أقسام السبب والعلة إن شاءالله تعالى .

قوله: **أما السبب الحقيقي:** إلى آخره، فإن قلت : إن المصنف ذكر السبب أولاً مطلقاً عن قيد[1] الحقيقي عند ذكر الأربعة[2]، ثم قيده بالحقيقي حين أراد تعريفه، فما فائدة التقييد والاطلاق؟ قلت: إنما لم يقيده أولاً باعتبار أن مراده بيان أقسام السبب حقيقياً كان أو مجازياً فأطلق ليشمل النوعين ، أما هنا فقد قيد بالحقيقي لأن المقام مقام التعريف ، لأن التعريف إنما يكون لبيان حقيقة الشيء، لأن التعريف بيان ذاتيات الشيء، فلم يكن له بد من ذكر الحقيقي، فلو أطلق لوهم المبتدئ أن السبب كيفما كان يكون هكذا، وليس كذلك فافهم ، وقوله : **فما يكون طريقاً[3] إلى الحكم** جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلة الحقيقية والمجازية والشرط، لأن كلاً منها طريق إلى الحكم فافهم، وقوله: **من غير أن يضاف إليه وجوب:** احتراز عن العلة الحقيقية، **ولاوجود:** احتراز عن الشرط، **ولايعقل فيه معاني العلل[4]:** احتراز عن سائر أنواع العلل[5]، وقوله: **لكنه يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب:** احتراز عن السبب المجازي[6] (كقود الدابة)[7] وغيره .

فإن قلت : يلزم على هذا تعريف الشيء بنفسه وهو باطل ، بيان الملازمة أن

---

(١) في ك : القيـــد .

(٢) انظر مقالة الاخسيكثي المتقدم ذكرها في الصفحة السابقة .

(٣) قيل : احترز بقوله (طريقا) عن العلامة لأنها ليست بطريق إلى الحكم ، بل هي دلالة على الطريق .

(٤) أي لا يوجد له تاثيرفي الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة .

(٥) فإن كلا منها طريق إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود حقيقة ، ولكن لا يخلو عن معنى العلة كما ستعرف .

(٦) فان فيه معنى العلة كما سيأتي .

(٧) في ك : كود الذابة . قلت : وسيأتي الكلام على هذا المثال .

المصنف ذكر في تتمة تعريف السبب: علة لاتضاف إلى السبب، فيكون تعريف[1] السبب بالسبب فكان ينبغي أن يقول : إليه مكان قوله : إلى السبب ، ليرجع الضمير إلى : ما[2]، قلت : لما كان إقامة (المضمر)[3] مقام الظاهر وبالعكس جائزاً تسامح لشهرة ذلك عندهم، قال تعالى: ﴿ **قل هو**[4] **الله أحد الله الصمد** ﴾[5] فأقام الظاهر مقام المضمر، ولم يقل : هو الصمد، لفخامة في الاظهار، وقال تعالى: ﴿**وبالحق أنزلناه وبالحق نزل** ﴾[6] ولم يقل: وبه نزل، وقال تعالى: ﴿ **ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة** ﴾[7] أي على الأرض، فأقام الضمير مقام ظاهر غير مذكور اختصاراً، وجه التسامح: أن الضمير في: إليه لما كان راجعاً إلى ما، وهو عبارة في الحقيقة عن السبب، لأن الحد في الحقيقة هو المحدود، غير أن المغايرة بينهما إجمالاً وتفصيلاً، أقام الظاهر مقام المضمر، وقال: إلى السبب .

قال بعض الشارحين[8] : احترز المصنف بقوله : **ولا وجود :** عن العلة والشرط[9]، وفيه نظر ، لأنه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله مرة ، فيقع الاحتراز عنها مرة ثانية مستدركا لا فائدة فيه .

قوله : **لا تضاف :** صفة لنكرة سابقة ، وهي : علة .

قوله : **وذلك مثل دلالة السارق**[10] : أي السبب الحقيقي مثل دلالة الإنسان

---

(١) في ك : تعـــرف .

(٢) انظر البند (٤) من الصحيفة قبل السابقة .

(٣) في ط : الضميــر .

(٤) قل هو : مضروب عليه في ك .

(٥) سورة الاخلاص : الآية ١، ٢ .

(٦) سورة الإسراء : أول الآية ١٠٥ .

(٧) سورة النحل : الآية ٦١ .

(٨) قلت : منهم علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري ، فقد قال ذلك في كشفه .

(٩) فإن وجود الحكم يضاف إلى العلة ثبوتا بها كما يضاف إلى الشرط ثبوتا عنده . انظر كشف الاسرار ١٧٥/٤ .

(١٠) انظر البند (٤) من الصحيفة قبل السابقة .

سارقاً على مال إنسان ليسرقه، فإن دلالته سبب محض تخلل بينه وبين الحكم علة وهي فعل السارق، وفعله غير مضاف إلى الدلالة، بل هو حاصل باختيار السارق، فلما كانت الدلالة سبباً محضاً لم يضمن الدال شيئاً، لأن الأصل في إضافة الحكم العلة لحصوله بها لا السبب المحض [1] .

(قوله)[2] : **فإن أضيفت إليه**[3]: إلى آخره، أي إن أضيفت العلة إلى السبب صار للسبب حينئذ حكم العلة ، فيلزم الضمان على صاحب السبب كما في قود الدابة[4] وسوقها إذا تلف بها شيء، بيان هذا: أن القود أو السوق سبب للإتلاف لكونه طريقاً إليه في الجملة، لكنه غير موضوع له، فلأجل هذا لم نقل بأنه علة، بل قلنا إنه سبب في معنى العلة، أما كونه سبباً : فباعتبار أن التلف لم يحصل بنفس القود والسوق، بل بعلة متخللة بينه وبين السبب، وهي فعل فاعل مختار، أعني وطء الدابة، وأما كونه (في)[5] معنى العلة: فباعتبار أن علة التلف حصلت به، فاضيف الحكم إليه، وقيل: أتلف كذا بقود الدابة وسوقها، فلم يبق سبباً محضاً، لكونه علة العلة، والحكم يضاف إلى علة العلة إذا لم تكن العلة صالحة لإضافته إليها، وهنا العلة غير صالحة، لأن فعل الحيوان هدرلقوله عليه السلام: «جرح العجماء جبار»[6]، غير أنا

---

(١) انظر : التحقيق ص٢٦٢ وكشف الأسرار ٤ /١٧٧ .

(٢) سقط من ط .

(٣) قال الاخسيكثي : فإن أضيفت إلى السبب صار للسبب حكم العلة وذلك مثل قود الدابة وسوقها هو سبب لما يتلف بها لكنه فيه معنى العلة، أهـ انظر الحسامي ص١٢٦ .

(٤) الفرق بين قود الدابة وسوقها: أن الأول من الأمام والثاني من الخلف .

(٥) سقط من ك .

(٦) أخرجه الأئمة الستة ومالك كلهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ ، وهو بهذا اللفظ عند النسائي ومالك، وألفاظ الباقين قريبة منه، قال مالك : تفسير الجبار: أنه لا دية فيه، وقال أبو داود: العجماء : المنفلتة التي لا يكون معها أحد ، وتكون بالنهار ولا تكون بالليل ، وقال ابن ماجة : الجبار: الهدر الذي لا يغرم . أهـ قلت: ويغرم: بالياء المضمومة والغين المفتوحة، والراء المشددة المفتوحة . انظر صحيح البخاري ٩/ ١٢ وصحيح مسلم ١١/ ٢٢٤ وسنن أبي داود ٤/ ١٩٦ وجامع الترمذي ٦/ ١٤٥ وسنن ابن ماجة ٢ / ٨٩١ وسنن النسائي ١/ ٣٤٥ والموطأ لمالك ٢/ ٢٥٩ ونصب الراية ٤/ ٣٨٧ .

أضفنا الحكم إلى صاحب علة العلة باعتبار أن العلة الأخيرة مع حكمها حكمان لها، لأن الدابة تجري على طبع السائق والقائد.

فإن قلت: ينبغي أن يلزم القصاص على القائد أو السائق إذا وطئت الدابة إنساناً فأهلكته، لأنه صاحب علة العلة، قلت: إنما[1] لم يلزم القصاص لأنه جزاء المباشرة، ولا مباشرة هنا، ولهذا لم يحرما عن الميراث، ولم تجب عليهما الكفارة لعدم المباشرة[2].

فإن قلت: قد ذكرتم قبل هذا أن قود الدابة سبب مجازي، فنحن لا نسلم أنه سبب، ولئن سلمنا ولكن لا نسلم أنه سبب مجازي، ولم لا يجوز أن يكون سبباً حقيقياً؟ قلت: أما الجواب عن الأول فنقول: إن السبب ما يكون طريقاً إلى الشيء كما مر بيانه، وقود الدابة بهذه المثابة فيكون سبباً، وأما الجواب عن الثاني فنقول: إن السبب الحقيقي حده[3] ما هو المذكور أولا، ومن جملة حده أن يتخلل بينه وبين الحكم علة غير مضافة إلى السبب، وفي قود الدابة وسوقها العلة مضافة إلى السبب، فتثبت المغايرة بينهما، فيلزم من كون الأول حقيقيا كون الثاني غير حقيقي، وهو المراد بالمجازي، لأنه (لا)[4] يجوز أن يكون الثاني حقيقياً أيضاً، لأنه حينئذ يلزم التعدد في حقيقة الشيء وهو باطل.

فإن قلت: هذا إنما يثبت إذا صح كون الأول حقيقياً، ونحن لا نسلم[5]، قلت هذا أمر اصطلاحيٌ اصطلح عليه كبار الأئمة مثل شمس الأئمة السرخسي[6]، وفخر

---

(١) في ط: أنا.
(٢) انظر الهداية ٤ / ١٤٦ ـ ١٤٧.
(٣) في ك: هــذه.
(٤) سقط من ك.
(٥) إذ السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به إلى مقصود ما.
(٦) انظر أصول السرخسي ٢ / ٣٠٦.

الإسلام البزدوي[1] وغيرهما، ولم ينقل خلاف غيرهم فحل محل الاجماع، واصطلاح كل طائفة فيما هم عليه حجة يجب تسليمها .

فإن قلت: لو كان هذا سبباً مجازاً فما فائدة تصريح المصنف عند ذكر اليمين حيث قال: تسمى سبباً مجازاً، ولم قال كذلك؟ قلت: إنما ذكر هناك بأنه سبب مجازاً نفياً لوهم المتوهم بأنه سبب حقيقة، لأن اليمين لما كانت سبباً ، والعلة المتخللة بينه وبين الحكم غير مضافة إلى السبب اشتبه بأنه سبب حقيقة، فصرح بأنه مجاز قطعاً لذلك الوهم، لا احترازاً عن أن يكون غيره مجازاً[2] .

قوله : فأما اليمين بالله تعالى تسمى سبباً للكفارة مجازاً[3]: اعلم أن اليمين بالله تعالى ليست بسبب للكفارة حقيقة، لأن انعقادها للبر نقلاً وعقلاً، أما الأول فقوله تعالى: ﴿ **واحفظوا أيمانكم** ﴾[4] والبر ليس إلا هو حفظ اليمين[5]، وأما الثاني: فغرض الحالف، لأن غرضه من اليمين إما الحمل، أو المنع، ولا وجود لهما إلا بالبر ، فلما ثبت أن انعقادها للبر تكون مانعة من الكفارة لا محالة، وماكان مانعا للشيء لا يكون سبباً لذلك الشيء وهذا ظاهر ، وإنما قلنا إنها مانعة للكفارة لأن الكفارة لا تجب إلا بالحنث الذي يلزم من وجوده[6] ارتفاع البر، ومن ارتفاعه وجود البر، فلا يكون إذن للكفارة وجود مع وجود البر أصلاً، إلا أن اليمين لما توصل بها إلى الكفارة في الجملة على تقدير الحنث سميت سبب الكفارة مجازاً لتصورها بصورة الأسباب .

قوله : **وكذلك تعليق الطلاق والعتاق**[7] : أي يسمى سبباً لوقوعهما مجازاً ،

---

(١) انظر أصول البزدوي ٤/١٧٤ـ١٧٦ . (٢) انظر : التحقيق ص ٢٦٢ وشرح النظامي ص ١٢٥ـ١٢٦ .

(٣) قال الاخسيكثي : فاما اليمين بالله تعالى فسمي سبباً للكفارة مجازاً ، وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط ، لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً ، واليمين تعقد للبر ، وذلك قط لا يكون طريقا للكفارة ولا للجزاء ، لكنه يحتمل أن يؤول إليه، فسمي سبباً مجازاً ، وهذا عندنا، والشافعي رحمه الله جعله سبباً هو في معنى العلة . اهـ. انظر الحسامي ص ١٢٦ .

(٤) سورة المائدة: الآية ٨٩ .

(٥) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢/٥٥٣ . (٦) في ك : وجود . (٧) انظر البند (٣) من هذه الصحيفة .

بيانــه : أن بين تعليق الطــلاق بشرط وبين وقوعــه منافــاة لأنه إذا وجــد التـعليق لا يوجد الطلاق ، وإذا وجـد الطلاق لا يوجد التعليق، لأن التعليق عبـارة عن توقيف أمر على أمر ، فـمادام التعليق ثابتاً يكون الطـلاق متوقفاً وجـوده إلى وجـود شرط ، وإذا وقـع الطلاق بوجـود شـرط ينتفي التـوقف، فـلا يبقى التعليـق حينئذ ، فـتثبت المنافـاة، فلما ثبت أن بين التـعليق والوقوع منافـاة لا يكون التعليق سـبباً للوقـوع ، لأن السبب يتقرر بوجود المسبب ، وهنا يبطل، لكن لما كان موصلاً[1] إلى الطلاق بوجـود شرطٍ في الجـملة سمـي مجازاً اعتـباراً للصـورة، وكذا في تعليق العتـاق ، مثالـه من الحسـي: الشـيء المعلق فإنه مـادام معلقـاً لا يكـون واقعـاً، ومـادام واقعـاً لا يكون معلقـاً، اعلم أن هذا النوع من التعليق يمين بعـرف أهل الشرع[2]، ولا يعرفه العرب، والدليل عليه: أنهم يقولون حلف بطلاق امرأته وعتاق عبده، أما الأول: أعني القسم بالله تعالى فهو يمين عند الكل ، إلا أن العرب لا يخصون القسم بالله تعالى ، بل يقـسمـون بكل مـا يكون عندهم عظيماً ، ألا يرى إلى مـا ذكـره في المفـصل[3] من كلام هـجرس [4]: أمَ وسيفي وزريه، ورمحي ونصليه[5]، وفرسـي وأذنيه لا يدع الرجل قـاتل أبيه وهو ينظر إليـه [6]، وأمَ: بمـعنى أمَا لـلتنبيـه، وزرُّ السـيف بالراء المشـددة

---

(١) في ك : موصولاً .

(٢) انظر الهداية ٢ / ٦٥ .

(٣) في ك : الخصــــل .

(٤) هو هجرس بن كليب بن ربيعة التغلبي الوائلي ، فارس جاهلي، يُروى لـه شعـر ، ولد بعـد مقتل أبيـه كليب الذي كـانت بسببه حرب (البسوس) بين حيي بكر وتغلب ابني وائل ، وربته أمه في بيت خـاله جساس قاتل أبيه ، ولما كبر وعرف الخبر سمع قائلاً يقول:

يالـلرجـــال لـقلـب مـــالـه آس ∴ كـيف الـعـزاء وثـاري عند جـســاس

ودامت الحرب زمناً طويلاً ، وانتهت بمقتل جساس، قال المرزباني : قتله هجرس وأشار ابن الأثير إلى هذه الرواية ، ورجح ماذهب إليه أكثر أصحاب الأخبار من أن جساسا جرح في معركة مع أبي نويرة التـغلبي ، ومات من جرحـه . انظر : معجم الشعراء للمرزباني ص ٤٨٩ والكامل لابن الأثير ١ / ٢١٩ والأغاني ٤ /١٩٤ والاعلام ٩ /٦٧ .

(٥) النصل والنصلان : حديدة الرمح . انظر القاموس ٢ /٣٨٧ .

(٦) ذكره الزمخشري شاهداً لأن (اما) ـ بفتح الميم مخففة ، والتي هي أداة من أدوات التنبيه ـ قد تحذف منها الألف ، وقد ذكره غيره أيضا . المفصل ص ٣٠٩ والأغاني ٤ / ١٥٠ والكامل لابن الأثير ١ / ٢٢٠ .

المهملة بعد الزاي المعجمة المكسورة: حده، وكانت رماح العرب ذوات الشعبتين[1]، فلذا قال: ونصليه بالتثنية، وإنما قلنا بعرف أهل الشرع احترازاً عن مثل قولهم: إن خطت هذا الثوب فلك درهم، لأنه ليس بيمين في عرف أهل الشرع، وإن كان التعليق حاصلاً .

قوله: **وذلك قط** : إشارة إلى البر . **لا يكون طريقاً للكفارة**[2] : أي في اليمين بالله تعالى . **ولا للجزاء** : أي في اليمين بالطلاق والعتاق ، والتحقيق مر مرة .

قوله: **ولكنه**: إنما ذَكَّرَ الضمير الراجع إلى اليمين ، وإن كانت اليمين من الأسماء المؤنثة سماعاً على تأويل الحلف .

قوله: **وهذا عندنا** : أي المذكور وهو كون اليمين بالله أو التعليق بالطلاق سبباً مجازاً ، وعند الشافعي [رضي الله عنه][3] أنه سبب في معنى العلة، حتى أبطل تعليق الطلاق بالملك؛ بأن قال: إن تزوجتك فأنت طالق[4]، وأبطل تعليق العتاق بالملك[5] أيضاً، بأن قال: إن ملكتك فأنت حرة[6] وجوز التكفير بالمال قبل الحنث نظراً إلى وجود السبب[7]، **وهذا لاوجه له**، لأن اليمين بالله تعالى مانعة من الكفارة، (وكذا)[8] التعليق مانع من وقوع الجزاء كما مر بيانه قبيل هذا ، فكيف

---

(١) في ك : الشعبين . قلت : وهو مثنى ثعب بفتح فسكون وهو مسيل الوادي ، ولذا فلا يناسب المقام .انظر : القاموس ١ /٣٦ .

(٢) انظر البند (٣) من ص ١٣٧ في كل ما سيذكره الشارح من المتن إلى : قوله: جعله سبباً هو في معنى العلة .

(٣) زيادة من ط .

(٤) انظر الإقناع ٢ / ٢٢٠ .

(٥) انظر المرجع السابق ٢ / ٤١٨ .

(٦) في ط : حــــر .

(٧) انظر المرجع السابق ٢ / ٣٨٠ .

(٨) سقط من ك .

يكون ما كان مانعاً للشيء سبباً لذلك الشيء .

فإن قلت: إن الشافعي [رحمه الله][1] يتمسك (بالحديث)[2] وهو قوله عليه السلام: « لا طلاق قبل النكاح »[3]، فما الجواب عنه ؟ قلت : لا تمسك له به لو كان تأمل فيه أدنى تأمل ، لأن تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع قبل وجود الشرط، ولهذا لو قال لامرأته : أنت طالق إن دخلت الدار لا يقع الطلاق ما لم يوجد الدخول ، فثبت أن تعليق الطلاق طلاق حين وجود الشرط، والشرط في صورة النزاع هو

---

(١) زيادة من ط .

(٢) سقط من ك .

(٣) روي من حديث المسور بن مخرمة، وحديث علي بن ابي طالب ، وحديث عبد الله بن عمرو، وحديث ابن عمر، وحديث عائشة، وحديث معاذ، وحديث جابر، وحديث ابن عباس ، وحديث ابي ثعلبة الخشني كلهم ـ رضي الله عنهم ـ عن النبي ﷺ ، فحديث المسور: أخرجه ابن ماجة ،وحديث علي: أخرجه ابن ماجة، والطحاوي، وفي اسناده جويبر وهو ضعيف، وحديث عبدالله بن عمرو: أخرجه أصحاب السنن عدا النسائي، وكذا أخرجه البيهقي، والطحاوي، قال الترمذي: حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذاالباب . أهـ. وحديث ابن عمر: أخرجه الحاكم وصححه على شرط الشيخين ، وأخرجه الدارقطني وفي إسناده أبو خالد الواسطي وهو وضاع، قاله صاحب التنقيح، وقال أحمد ويحيي: هو كذاب . اهـ. وحديث عائشة : رواه الحاكم وصححه، ورواه الدارقطني من طريق آخروفي إسناده الوليد بن سلمة قال الأزدي وابن حبان: كان يضع الحديث . أهـ. وقال أبو حاتم: ذاهب الحديث . أهـ وقال دحيم وغيره: كذاب . أهـ. ورواه البيهقي موقوفا ، ومرفوعا مرسلا . وحديث معاذ : أخرجه الحاكم ـ وصححه ـ والبيهقي مرفوعا موصولا ، وأخرجه الدارقطني وفي إسناده انقطاع بين طاوس ومعاذ ، وأخرجه الدارقطني أيضا من طريق يزيد بن عياض، ثم أعله بضعف يزيد هذا، وحديث جابر: أخرجه الحاكم ـ وصححه ـ والبيهقي ، وحديث ابن عباس : رواه الحاكم وصححه ، لكن اعترضه الذهبي قائلاً : ومقابل تصحيح الحاكم قول يحيى بن معين : لا يصح .أهـ. ورواه الدارقطني ، ومن جهته ذكره عبد الحق في أحكامه وقال: إسناده ضعيف . أهـ وحديث أبي ثعلبة الخشني : رواه الدارقطني ، وفي اسناده علي بن قرين كذبه يحيى بن معين وغيره ، وقال ابن عدي: يسرق الحديث ، قاله صاحب التنقيح بعد أن قال: وهذا أيضا باطل . أهـ. قلت : ذكر صاحب الاستذكار أن حديث : لاطلاق قبل النكاح : روي من وجوه إلا أنها عند أهل الحديث معلولة . أهـ. وروى الطحاوي بسنده أن هشام بن سعد قال للزهري: ألم يبلغك أن رسول الله ﷺ قال : لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك؟ فقال : بلى قد قاله رسول الله ﷺ ، ولكن انزلتموه على خلاف ما أراد عليه السلام، إنما هو أن يذكر الرجل المرأة، فيقال له: تزوجها ، فيقول : هي طالق البتة، فهذا ليس بشيء،فأما من قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق البتة، فإنما طلقها حين تزوجها، أو قال هي حرة إن اشتريتها، فإنما أعتقها حين اشتراها . أهـ. انظر : سنن ابن ماجة ١ / ٦٦٠ وسنن أبي داود ٢ / ٢٥٨ وجامع الترمذي ٥ / ١٤٧ ومشكل الآثار ١ / ٢٨٠ ـ ٢٨٣ وسنن البيهقي ٧/ ٣١٧ ـ ٣٢١ والمستدرك ٢ / ٤١٩ وسنن الدارقطني ٢ / ٤٣٠ ـ ٤٣٢ و ٤٤٠ وفتح القدير لابن الهمام ٤ / ١١٦ ونصب الراية ٣ / ٢٣٠ ونيل الأوطار ٦ / ٢٧٠ .

التزوج، فيوجد الطلاق عنده لا قبله ، فلا يكون الحديث حجة له أصلاً .

فإن قلت: إنه ربما يتمسك وهو يقول: هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق ، فلا يملك التعليق ، فما جوابه؟ قلت: الملازمة ممنوعة، لأن الرجل إذا قال لامرأته الحائض: إذا طهرت فأنت طالق، يقع الطلاق سنياً إذا طهرت، وهو لا يملك تنجيز السني في الحائض ، وكذا إذا قال لجاريته: إذا ولدت ولداً فهو حر مع أنه لا يملك تنجيز العتق في الحال ، وسائر الأبحاث المتعلقة بهذا المقام مر في فصل المتمسكات الفاسدة فليطلب هنالك .

قوله : **جعله سبباً هو في معنى العلة:** يعني أن التعليق[1] عنده سبب، والمراد من السبب هو العلة .

قوله: **وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً خلافاً لزفر** [2] [رضي الله عنه[3]] : أي للتعليق الذي هو سبب مجازاً شبهة حقيقة[4] السببية، أي العلية عندنا خلافاً لزفر [رضي الله عنه][5] فإن عنده لا له شبهة (السببية[6]) ولا له حقيقة السببية، وثمرة الخلاف تظهر في التنجيز بعد التعليق، هل يبطل التنجيزُ التعليقَ أم لا؟ فعندنا يبطله، وعنده لا، وصورة النزاع: ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، ثم طلقها ثلاثاً فتزوجت بزوج آخر ودخل بها، ثم عادت إلى الأول بنكاحٍ صحيحٍ، فدخلت الدار لم تطلق عندنا، وعند زفر تطلق، وكذلك لو علق عتق الأمة بالشرط ثم أعتقها فارتدت فلحقت بدار الحرب ثم سبيت وعادت إلى سيدها الذي

---

(١) في ك : العتق .

(٢) قال الاخسيكثي : وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً خلافاً لزفر رحمه الله ويتبين ذلك في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق ، فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر، فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزاء،وإذا صار البر مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته ، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة ، وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل ، فإذا فات المحل بطل . اهـ، انظر الحسامي ص ١٢٦ .

(٣) زيادة من ط . (٤) في ك : الحقيقة . (٥) زيادة من ط . (٦) سقط من ك .

حلف ، فوجد الشرط لم تعتق عندنا، وعنده تعتق كذا ذكره الامام البرغري[١] وغيره في طريقه الخلاف[٢] وغيرها[٣]، له أن التعليق تصرف يمين، ولانعقادها ذمة الحالف كافية ، وإنما يشترط (حال)[٤] الانعقاد أن تكون مضافةً إلى الملك أوإلى سببه لتحصل الاضافة بأن يكون الجزاء غالب الوجود في المضاف إلى الملك ، لأن الأصل في كل ثابت بقاؤه لعروض العدم، وجزمي[٥] الوجود في المضاف إلى سبب الملك، لأنه يوجد الجزاء حينئذ لا محالة، وفي الأول احتمال زوال الملك[٦] ، يؤيد هذا ما إذا أبانها بطلقة أو بطلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها، أو باع العبد ثم اشتراه فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق (والعتق المعلق)[٧] بالاتفاق[٨] ، فعلم أن اليمين لا تبطل بزوال الملك بعد ما صحت، ولا يرد على[٩] ما إذا قال لأجنبية : أنت طالق إن دخلت الدار ، أو قال لعبد الغير : أنت حر إذا دخلت الدار حيث لا يصح التعليق أصلاً ، لأنه لم توجد الاضافة إلى الملك أو إلى سببه، والملك أو سببه معدوم حقيقة موهوم[١٠] وجوده (لا اعتبارللموهوم بمقابلة

---

(١) في ط : البرغدي ، قلت : وإنما اثبت ما في ك تبعا لصاحب كشف الأسرار ، وقد سماه في الجواهر المضيئة : البرعرى ، وقال : هكذا رأيته مضبوطا في القنية في نسخة جيدة ، مضبوطا في موضع آخر البرعري بالباء الواحدة. اهـ بحروفه ، وسماه صاحب كشف الظنون ـ كما سترى في البند التالي ـ البوغزي ، ورغم عناء البحث لم أجد من عرفه باكثر من هذا .

(٢) قال صاحب كشف الظنون عند الكلام على مصنف (الطريقة في الخلاف والجدل): وصنف الامام البوغزي كتابا في الطريقة أهـ. أنظر : الجواهر المضيئة ص ١٩٣ وكشف الظنون ٢ /١١١٣ وكشف الأسرار ٤ /١٨٥ .

(٣) انظر : الهداية ١ /١٨٣ ـ ١٨٤ .

(٤) سقط من ك .

(٥) جزمي : بفتح الجيم ، وسكون الزاي ، وكسر الميم ، وفتح الياء المشددة : معطوف على (غالب) .

(٦) وزوال الملك لا يبطل اليمين بعد ما صحت ، لأنه إذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحاً كان بقاؤه بدونه صحيحاً بالطريق الأولى ، لأن البقاء أسهل من الابتداء ، ويؤيده ما سيذكره الشارح .

(٧) سقط من ك .

(٨) انظر المرجع السابق ١ / ١٨٤ .

(٩) بتشديد الياء وفتحها وفتح اللام .

(١٠) في ك : معـــدوم .

المتحقق، ولنا أن اليمين إنما يُراد بها البر، والبر لا يحصل)[1] غالباً إلا بأن يكون مضموناً بالجزاء، على معنى أنه يجب الجزاء بترك البر، والجزاء هو الكفارة في اليمين بالله تعالى، والطلاق أو العتاق في تعليقهما بالشرط، فلما كان البر مضموناً بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت، وثبوت الجزاء حقيقة لا يستغني عن المحل، حتى يبطل بفوات المحل فكذا[2] الشبهة لاتستغني عنه، فلما فات المحل في صورة النزاع بتنجيز الطلقات الثلاث بطل التعليق.

فإن قلت: لا نسلم أن اليمين يراد بها (البر)[3] ولئن سلمنا لكن لا نسلم أنه لا يحصل غالباً إلا بأن يكون مضموناً بالجزاء، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن للجزاء في الحال شبهة الثبوت، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن الشبهة لا تستغني عن المحل كالحقيقة، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن المحل فائت بتنجيز الطلقات الثلاث، فلابد من البيان الشافي، والبرهان الكافي، قلت أما الجواب عن المنع الأول فأقول: إن اليمين لا يخلو إما أن يكون انعقادها لغرض المنع عن الفعل، أو لغرض الحمل عليه، ولا يتحقق كل واحد منهما إلا بحفظ اليمين، والبر في اليمين حفظها عن نقضها، فيكون المراد منها البر لا محالة، وأما الجواب عن الثاني فأقول: إن المعدوم الممكن وجوده باعتبار العبد متردد جائز أن يوجد وجائز أن لا يوجد، فالشخص إذا أراد وجوده أو بقاءه على العدم علقه بجزاء مخيف حامل أومانع[4] ليترجح أحد الجائزين على الآخر، لأنه إذا باشر الشرط يلزم ضرر الجزاء وهو الكفارة أو الطلاق أو العتاق، فيكون حصول البر غالباً بكونه مضموناً بالجزاء، لأن العاقل أبدا يحترز عن الضرر، أما ضرر الكفارة فظاهر، وأما ضرر أختيها: فلأن فيهما زوال الملك من الزوج

---

(١) ما بين القوسين سقط من ك.

(٢) في ك: وكـذا.

(٣) سقط من ك.

(٤) أي حامل على وجود الشرط، أو مانع لوجود الشرط.

والمولى، وزوال الملك ضرر، ولهذا لم يصحا من الصبي والمجنون، والضرر ثابت في حق المرأة والرقيق أيضا حيث ينقطع إدرار النفقات وكفاية المؤن ، وأما الجواب عن الثالث فأقول : لما ثبت أن البر مضمون بجزاء مخيف ثبت أن له شبهة الثبوت، وإلا (لا يكون)[1] المخيف مخيفاً وهو فاسد، بيانه: أن الجزاء غير ثابت حقيقة لكونه معلقاً، فلو لم يكن له شبهة الثبوت بأن يكون بحيث يجب وجوده على تقدير وجود الشرط يلزم عدم الاخافة أصلاً ، والتقدير تقدير الاخافة، فيلزم أن لا يكون المخيف مخيفاً، واللازم منتف، فينتفي الملزوم، وهو عدم شبهة الثبوت، وأما الجواب عن الرابع فأقول: لا شك أن الممكن غير مستغنٍ عن المحل، والشبهة ممكنة فلا تستغني عن المحل كالحقيقة، وأما الجواب عن الخامس فأقول: إن بنكاح الحرة يثبت للزوج مالكية الطلقات الثلاث، فإذا نجزها فقد فوت محل الطلاق أصلاً، فيكون حينئذ قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق بمنزلة قوله للأجنبية ابتداء، وهنالك باطل، فكذا هنا، فافهمه فإنك لاتجده في كتب (الأولين)[2] والآخرين، والحمد لله رب العالمين .

فإن قلت : سلمنا أن محل الطلاق للحال فائت بتنجيز الثلاث، ولكن لا نسلم أنه يلزم منه بطلان التعليق، وهو إنما يلزم إذا كان الطلاق المعلق معلقاً بذلك الملك الذي أبطله التنجيز، ولم لا يجوز أن يكون معلقا بغير ذلك الملك؟ قلت: قد بينا أن الجزاء لابد من أن يكون مخيفاً لتحصل فائدة المنع أو الحمل، وهو إنما يتحقق إذا كانت اليمين مضافة إلى الملك الثابت في الحال أو سبب الملك، لأن اليمين إذا لم تكن مضافة إلى أحدهما لا تكون معتبرة بالاجماع، لأنه موهوم وقوعه في الملك، فلا يعتبر في مقابلة المتحقق، وهنا في صورة النزاع الإضافة إلى سبب الملك منعدمةٌ بالإجماع فيتعين الإضافة إلى الملك، وذلك الملك بطل بتنجيز الثلاث، فيبطل التعليق ضرورة .

---

(١) في ك : يكون .

(٢) في ط : في الأولين .

فإن قلت : ما تقول فيما إذا أبانها بطلقة أو بطلقتين حيث لا يبطل التعليق بالإبانة المبطلة للملك؟ قلت: إنما لا يبطل التعليق هنالك لأن الزوج كان مالكاً للطلقات الثلاث بالنكاح الأول، فبالإبانة بطلقة أو بطلقتين [١] لم يستوفِ إلا بعض الحق وقد بقي بعض حقه، غاية ما في الباب أنه لايملك التصرف في الباقي في الحال لعدم شرطه، وذلك لا يدل على أنه غير مالك أصلاً، ألا ترى أن الصبي لا يملك التصرف في ماله، والزوج لا يملك وطء الحائض مع أن ملك البضع حاصل، والحامل لا يُستوفى منها القصاص لعدم الشرط .

فإن قلت : سلمنا أن بعض الملك باق، ولكن لم قلتم إن الطلقات الثلاث المعلقة تقع إذا وجد الشرط، وكان ينبغي أن يقع من الطلقات[٢] المعلقة بحسب ما يبقى من الملك ؟.

قلت : إنما يقع جميعها لأن تعليقها لما بقي ببقاء بعض الملك بقي جميعها يميناً في الذمة، وحال وجود الشرط لم تثبت الأولوية بالوقوع لبعض الطلقات دون البعض فوقعت ثلاثاً .

قوله: **صار لما ضُمن به البرُّ للحال شبهة الثبوت**[٣]: والمراد بقوله : ما ضمن به البر: الكفارة في اليمين بالله تعالى ، والطلاق أو العتاق في صورة تعليقهما بالشرط ، وشبهة الثبوت : بالرفع على الفاعلية لقوله : صار .

قوله : **كالمغصوب مضمون بقيمته**[٤] : إلى آخره، يعني لما ثبت أن البر مضمون بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت حيث اشترط له المحل

---

(١) في ك : طلقتين .
(٢) في ك : الطلاقات .
(٣) انظر عبارة المتن في البند رقم (٢) من ص ١٤١ .
(٤) انظر ما نظرته في البند السابق .

كالمغصوب، فإنه لما كان مضموناً بالقيمة على معنى أنه يجب تسليم العين إن كان قائماً ، وإلا فمثله إن كان مثلياً ، أو قيمته إن لم يكن مثلياً صار للقيمة في الحال شبهة الثبوت بدليل أن الغاصب إذا أدى الضمان يثبت الملك له في المغصوب مستنداً إلى وقت الغصب ألا ترى أن الغاصب إذا أدى الضمان يثبت الملك له في المغصوب مستنداً إلى وقت الغصب ألا ترى أن الغاصب إذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جاز بيعه، فلو لم يكن للقيمة شبهة الثبوت في الحال لما ملكه من حين الغصب على تقدير الضمان[1]، ودليل آخر: ماوجدته بخط مولانا حافظ الدين البخاري[2] رحمه الله أن الغاصب إذا كان له نصاب في ملكه وقد غصب شيئاً وهو قائم في يده فلا تجب عليه الزكاة إذا انتقص النصاب بمقابلة وجوب قيمة المغصوب عليه .

ثم اعلم أنه قد قال الشارحون في شروحهم: والدليل على أن للقيمة في الحال شبهة الثبوت أن الابراء عن المغصوب حال قيامه يصح، لأن الابراء عن العين باطل، وقالوا أيضاً: الرهن يصح بالمغصوب، وكذا الكفالة به، والرهن والكفالة لا يصحان في العين[3]، فأقول : إن الذي قالوه من مسألة الابراء مخالف لما ذكره صدر الإسلام أبواليسر البزدوي في مبسوطه[4] في باب الصلح في الغصب حيث قال: ولو غصب من إنسان كر[5] حنطة فصالحه على نصفه إن كان مستهلكاً جاز لا شك فيه، أما إذا

---

(١) انظر الهداية ٤ /١٤ .

(٢) هو محمد بن محمد بن نصر أبو الفضل حافظ الدين الكبير البخاري، كانت ولادته في حدود سنة ٦١٥هـ ببخارى، وكان شيخاً كبيراً، حافظاً ثقة، متقناً محققاً مشتهراً بالرواية وجودة السماع ، توفي سنة ٦٩٣هـ ببخارى . انظر : الفوائد البهية ص١٩٩ والجواهر المضيئة ص١٩٤ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص١٠٩ وطبقات الحنفية لابن الحنائي: الورقة ٣٢ .

(٣) انظر : التحقيق ص٢٦٤ وكشف الأسرار ٤ /١٨٤ والتلويح مع حاشية الفنري ٣/١٠٨ وشرح المنار ٢/٩٠٥ وشرح النظامي ص ١٢٧ .

(٤) صنف صدر الإسلام أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي مبسوطاً في فروع الحنفية ، وتوفي سنة ٤٩٣هـ . انظر كشف الظنون ٢ /١٥٨١ .

(٥) الكر بضم الكاف : مكيال للعراق . انظر القاموس ١ /٤٤٥ .

كان قائما: إن كان بحضرتهما لا يجوز سواء كان الصلح على نصف ذلك الكر، أو على النصف الآخر، لأن هذا بيع الكر بنصف (الكر[1] أوالإبراء[2]) عن نصف الكر وهو عين، والإبراء عن الأعيان باطل، فيكون الصلح باطلاً، وأما إذا لم يكن بحضرتهما قال: (يجوز الصلح)[3] لأنه إذا لم يكن بحضرتهما فقد ظهر فيه علامات الهلاك فيمكن تجوز الصلح بطريق الابراء، وهو أن يجعل إبراء عن نصف الكر، وقبضاً لمثل نصف الكر إذا وقع الصلح على النصف الآخر، فإذا وقع الصلح على نصف ذلك الكر يجعل هذا النصف قائماً، والنصف الآخر هالكاً، إذ يجوز أن يكون نصفه هالكاً ونصفه قائماً، فيكون ذلك قبض نصف الكر، وابراء عن النصف الثاني، وهذا الصلح يجوز من حيث الظاهر، لأنه هالك من حيث الظاهر، أما في الحقيقة لا يجوز حتى لا يحل الزيادة على نصف الكر، لأن الكر قائم في الحقيقة. إلى هنا لفظ صدر الإسلام[4] . فيدل هذا على أن الابراء عن المغصوب حال قيامه لا يصح[5]، وما قالوا إن الرهن والكفالة لا يصحان في العين ففيه نظر، لأن العين المضمون على نوعين: مضمون بنفسه وهو ما يجب عند هلاكه مثله إن كان له مثل، أو قيمته إن لم يكن له مثل، ومضمون بغيره وهو ماليس كذلك، وهذا كالمبيع، والقسم الأول يصح الرهن والكفالة به، وهو كالمهر في يد الزوج، وبدل الخلع في يد المرأة، وبدل الصلح في القصاص، والمغصوب والمقبوض على سوم الشراء، أو ببيع فاسد، وقد صرح بجواز الرهن والكفالة بهذه الأشياء في شرح الطحاوي، وشرح أبي نصر[6] البغدادي

---

(١) لفظ (الكر) سقط من ك. (٢) في ط : والابراء. (٣) سقط من ك.

(٤) انظر حاشية الرهاوي على شرح المنار ٢ / ٩٠٥.

(٥) قال في غصب النوازل : لو أن رجلا غصب من رجل شيئا ثم إن المغصوب منه حلله من ذلك ، فإن كان الشيء مستهلكاً فقد برئ ، وإن كان قائما لا يبرأ من الضمان. اهـ. انظر المرجع السابق ٢ / ٩٠٦ وهامش النشخة ك من الكتاب موضوع هذاالتحقيق : الورقة رقم ١٨٧ .

(٦) هو أحمد بن محمد بن نصر الفقيه البغدادي (ابو نصر الأقطع) أخذ الفقه عن الامام القدوري ، وبرع فيه، واتهم بالسرقة فقطعت يده اليسرى ، وتوفي سنة ٤٧٤هـ ، وقيل سنة ٤٩٤هـ. له شرح على مختصر الإمام أبي الحسين أحمد بن محمد القدوري الحنفي المتوفى سنة ٤٢٨ هـ يسمى (شرح الأقطع) في ثلاثة أجزاء ، ولم يحد فيه عن حد الاختصار ، وذكر في كل مسالة ما يعتمدعليه وبه يستخرج الجواب عن أخواتها من المسائل انظر : طبقات الحنفية لابن الحنائي : الورقة ٢٥ وكشف الظنون ٢ / ١٦٣١ .

وغيرهما[1]، ألا يرى ما ذكره في الجامع الكبير في باب (من)[2] الضمان (الأصل)[3] أن الكفالة تصح بالأفعال المضمونة كما تصح بالأعيان ، لأن الثابت في الموضعين المطالبة، ثم قال : إذا كفل عن المستعير برد العارية وله حمل ومؤونة فهو جائز، لأن فعل الرد مضمون عليه ، فصحت الكفالة، وكذلك إذا كفل عن الغاصب، إلى هنا لفظ الجامع[4] . فدل ما ذكرنا على أن مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين، لأنه كما يصح في الدين يصح في العين المضمون بنفسها[5]، والباقي يعلم[6] بممارسة كتب المتقدمين إن شاء الله تعالى .

قوله : **وإذا كان كذلك**[7] **:** يعني لما ثبت أن شبهة ثبوت الجزاء في الحال حاصلة اشترط قيام المحل حتى بطل التعليق ببطلان المحل بتنجيز الثلاث .

قوله: **بخلاف تعليق الطلاق بالملك**[8] **:** إلى آخره ، هذا جواب إشكال[9]، وهو أن يقال: لم قلتم إن المحل يشترط ثبوته لصحة التعليق ، فبطلانه يقتضي بطلان التعليق، وقد اتفقنا على أن تعليق الطلاق أو العتاق بالملك يصح مع أن المحل في الحال معدوم، وفي صورة النزاع أولى أن لا يبطل بفوات المحل بعد وجوده في المحل، لأنه حالة البقاء، والبقاء أسهل من الابتداء؟ فأجاب عنه وقال: بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإن التعليق هناك[10] ابتداء في غير المحل إنما يصح لأن ذلك

---

(١) انظر الهداية ١ /١٥٣ و ٣ /٦٨ و ٤ /٩٨ وشرح القدوري للأقطع ج٢ الورقة ٤٧ وج١ الورقة ١٣٩ .

(٢) سقط من ك .　　　　(٣) في ك: من الأصل .

(٤) انظر التحرير شرح الجامع الكبير ج٤ الورقة ٢٦٩ و ٢٧٠ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٩٨ فقه حنفي .

(٥) انظر حاشية الرهاوي على شرح المنار ٢ / ٩٠٦ .

(٦) في ك : يعرف .

(٧) انظر عبارة المتن في البند (٢) من ص ١٤١ .

(٨) قال الاخسيكثي : بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلاث وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه . أهـ انظر الحسامي ص ١٢٧ .

(٩) يرد من جهة زفر رحمه الله .

(١٠) في ك : هنالك .

الشرط أي النكاح أو ملك اليمين في معنى العلة من حيث أن النكاح يثبت به مالكية الطلاق، ومن حيث أن ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق ، فلما كان الشرط في معنى العلة اقتضى أن لا يكون المحل في الحال ثابتاً، لأنه لو كان ثابتاً في الحال يلزم المحال، لأن التعليق أبداً إنما يكون بشرط سيوجد، لا بشرط موجود، وكونه في معنى العلة صار معارضاً للشبهة السابقة المقتضية للمحل في الحال، أعني أن مطلق التعليق كان يثبت به شبهة الوجوب، والشبهة كانت تقتضي المحل كالحقيقة، والتعليق المطلق ثابت في ضمن التعليق المقيد ، فتعارض موجبا هما ، فرجحنا جانب التعليق المقيد، أعني التعليق بشرط هو في معنى العلة على جانب مطلق التعليق ، أعني التعليق كيفما كان، لأنه معمل للعلة، وقد يضاف الحكم إليه كما في قود الدابة وسوقها ، ومعمل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة أصلاً، فيكون ترجيح جانب علة العلة أولى وأقوى، فافهم[1] .

قوله: **عليه**[2] : أي على الشرط، اعلم أن هذه المسألة من عقبات هذا الكتاب لايجاوزها غير أولى الألباب، فجعلت صعبها سهلاً، وأهلت من لم يكن لها أهلاً، وحللت عقدتها ، وأزلت عذرتها[3] بعونه تعالى .

قوله: **وأما العلة**[4] : إلى آخره، اعلم أن العلة: معنى إذا وجد يجب به الحكم معه

---

(١) قلت: وتوضيح هذاالجواب يحتاج إلى كلام فيه طول فراجعه في شرح المنار وحاشية الرهاوي عليه ٢/ ٩٠٥ـ ٩٠٧ . وانظر في المسالة برمتها : كشف الأسرار ٤/ ١٨٣ ـ ١٨٦ وأصول السرخسي ٢/ ٣٠٤ ـ ٣٠٦ والتحقيق ص ٢٦٣ ـ ٢٦٦ وشرح النظامي ص ١٢٦ ـ ١٢٧ والتقرير والتحبير ٣/ ٢٠٤ ـ ٢٠٦ .

(٢) انظر البند رقم (٨) من الصحيفة السابقة . (٣) العذرة بضم العين : البكارة . القاموس ١/ ٤١١ .

(٤) قال الاخسيكثي: وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء، وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص . اهـ. انظر الحسامي ص١٢٧ . ثم اعلم أن العلة عند البعض في اللغة اسم لعارض يتغير وصف المحل بحلوله فيه من وصف الصحة والقوة إلى الضعف والمرض، وقال بعضهم أن العلة ماخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة، وسمي المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لأن الحكم يتكرر بتكرره، وقال بعضهم : إنها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان المؤثر صفة أو ذاتا، وسواء اثر في الفعل . او في الترك، يقال: مجيء زيد علة لخروج عمرو، ويجوز أن يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج عمرو ، فعلى القول الأول سمي الوصف المؤثر في الحكم علة لأنه يتغير به حال المنصوص عليه من الخصوص إلى العموم فإن الحكم كان مختصاً بالمنصوص عليه، وبعد معرفة الوصف المؤثر تغير حكم ظاهر النص من الخصوص إلى العموم، فيثبت الحكم في أي موضع وجدت العلة فيه، وعلى القول الثالث سمي بها لأنه مؤثر في ثبوت الحكم إما في الأصل أو في الفرع .

لا عن اختيار[1]، وإنما قلنا يجب به الحكم ولم نقل يوجب الحكم لأن الموجب والموجد هو الله تعالى لا العلة، قال تعالى: ﴿ **هل من خالق غير الله** ﴾[2] إلا أن الله تعالى قد يوجب الحكم لأجل هذا المعني، وهو المراد من قولنا : يجب به الحكم أي بسببه، وإنما قلنا معه: ليدخل فيه الاستطاعة مع الفعل[3]، وليخرج عن الحد غير العلة الحقيقية[4] وإنما قلنا لا عن اختيار: لأن الحكم لا محالة يوجد بلا اختيار إذا وجدت العلة، ألا يرى أن القتل إذا وجد يوجد معه انزهاق الروح بلا اختيار، وكذا الكسر إذا وجد يوجد معه الانكسار بلا اختيار فاعتبر هذا ، (والحكم)[5] هو الأثر الثابت بالشيء ، وقولنا إذا وجد يجب به الحكم : احتراز عن السبب الحقيقي ، لأنه لا يلزم من وجوده وجود الحكم ،وإنما يلزم وجوده من وجود العلة واحتراز [6] عن الشرط أيضاً ، لأن الحكم يوجد عند وجود الشرط لا به ، وإذا عرفت هذا عرفت معنى قول المصنف : **فهي في الشريعة عبارة عما يُضاف إليه وجوب الحكم ابتداء** ، لأنه لم يقل : إيجاب الحكم لما قلنا[7]، واحترز بقوله : يضاف إليه وجوب الحكم : عن السبب والشرط .

وقوله : **ابتداء**[8] : احتراز عن التعليقات فإنها لا يجب بها الحكم ابتداء حال وجود التعليق ، بل يجب إذا وجد الشرط ، فافهم .

---

(١) هذا تعريف ابي منصور الماتريدي للعلة في الشرع .

(٢) سورة فاطر : الآية ٣ .

(٣) إذ أننا جعلنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه ، واعلم أن هذاالقيد (معه) احتراز عن قول بعض القدرية إن العلة هي الأمر الذي إذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل ، إذ أن ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر .

(٤) في ك : الحقيقــــة .

(٥) في ك : الحكــم .

(٦) في ك : واحتـــــرز .

(٧) أن الموجب والموجد هو الله تعالى .

(٨) ابتداء : يعني بلا واسطة . انظر : كشف الأسرار ٤ / ١٧٠ ـ ١٧١ .

ثم اعلم أن العلة سبعة أقسام[1]: علة اسماً ومعنى وحكماً وهي الحقيقية ، وعلة اسماً لا معنى ولا حكماً وهي كالإيجاب المعلق بالشرط، وعلة إسماً ومعنى لا حكماً، وعلة تشبه السبب، ووصف له شبه العلل، وعلة معنى وحكماً لا اسماً، وعلة اسماً وحكماً لا معنى، والكل يأتي ذكره إن شاء الله تعالى ، إلا المعلق بالشرط فإنه قد مر نظيره .

قوله : **ذلك مثل البيع** [2] : إلى آخره، هذا هو القسم الأول من أقسام العلة، وهو العلة إسماً ومعنى وحكماً ، والمراد من العلة إسماً: ما يضاف إليه الحكم ، ومن العلة معنى: ما يكون له أثر في الحكم شرعاً . ومن العلة حكماً : ما يثبت به الحكم من غير تراخ، فاعتبر هذا في البيع البات[3] ، فإنه علة للملك اسماً ومعنى وحكماً ، وكذا النكاح النافذ للحل، والقتل العمد للقصاص .

فإن قلت : ما وجه صحة قول المصنف رحمه الله : ذلك مثل البيع : وذلك لا يستعمل إلا في البعيد ، وذاك في المتوسط ، وذا في القريب ، وهنا لم يقع ذلك إلا إشارة إلى حد العلة، وهو قريب؟ قلت: نعم لا يستعمل ذلك إلا في البعيد، إلا أن المقتضي[4] لما كان في حكم البعيد أجراه مجرى البعيد، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه** ﴾ [5] .

---

(١) اعلم أن هذا التقسيم تقسيم لما يطلق عليه اسم العلة، أو ما يوجد فيه معنى العلة بوجه ، لا تقسيم حقيقة العلة ، فإنها ليست بمنقسمة على هذه الوجوه التي ستذكر ، ثم اعلم أن العلة الشرعية الحقيقية تتم بأوصاف ثلاثة ، أحدها أن تكون علة اسماً بأن تكون في الشرع موضوعة لموجبها ، ويضاف ذلك الموجب إليها لا بواسطة ، وثانيها : أن تكون علة معنى بأن تكون مؤثرة في إثبات ذلك الحكم ، وثالثها: أن تكون علةً حكماً بأن يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ . فإذا تمت هذه الأوجه كانت علة حقيقية، وإذا لم يوجد فيها بعض هذه الأوصاف كانت علة مجازاً ، أو حقيقة قاصرة ، ثم أنها تنقسم بحسب استكمال هذه الأوصاف وعدم استكمالها إلى ما ذكره الشارح قسمة عقلية .

(٢) انظر البند رقم (٤) من الصحيفة ١٤٩ .

(٣) أي الخالي عن شرط الخيار ونحوه .

(٤) بكسر الضاد .

(٥) سورة البقرة : الأيتان ١ و ٢ .

قوله : **وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها**[1] : إلى آخره ، هذا في الوجود، أما في الرتبة فكل علة متقدمة على معلولها، لأن تصور العلة سابق عقلاً على تصور المعلول لاقتضاء العقل سابقية المؤثر على الأثر .

قوله: **وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا**[2] : أي عدم تقدم العلة على الحكم عندنا كعدم تقدم الاستطاعة على الفعل[3] خلافاً لبعض مشايخنا[4] حيث فرق بين الفصلين فجوز تقدم العلة الحقيقية على المعلول ، ولم يجوز تقدم[5] الاستطاعة على الفعل، وجه الفرق : أن العلة الشرعية وإن كانت عرضاً لها حكم العين ، فيجوز تقدمها على الحكم لبقائها إلى وقت وجود الحكم[6] ، بخلاف الاستطاعة فإنها عرض حقيقةً وحكماً ، لأنها من العلل العقلية فلا يجوز تقدمها على الفعل ، والحق أن لا تتقدم العلة على المعلول في الفصلين[7] لأنها عرض حقيقة[8] ، ففي العقلي لا يجوز[9]، فكذا في الشرعي ، فعلى هذا ظهر لك أن قوله : **عندنا** : متعلق بقوله: **وذلك** . فافهم، ويجوز أن يتعلق بقوله : **كالاستطاعة**[10]. أي عدم تقدم العلة على

---

(١) قال الاخسيكثي : وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم، بل الواجب اقترانهما معا ، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا . أهـ انظر الحسامي ص ١٢٨ .

(٢) انظر التعليق السابق .

(٣) اعلم أنه لا خلاف بين أهل السنة في أن العلة العقلية تقارن معلولها زماناً كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم ، وكالكسر يقارن الانكسار ، وكالاستطاعة تقارن الفعل إذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الأعراض ، أووجود المعلول بلا علة، وكلاهما فاسد ، ولكنهم اختلفوا في جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقدماً وتأخراً زمانياً ، فذهب المحققون منهم إلى أنها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة ، وخالف في ذلك بعض مشايخنا كما ذكر الشارح .

(٤) مثل أبي بكر محمد بن الفضل وغيره .

(٥) في ط : تقديم.

(٦) فإن فسخ البيع والاجارة والرهن والسلم والوديعة وسائر العقود جائز بعد أزمنة متطاولة ولو لم يكن لها بقاء شرعاً لما تصور فسخها بعد مدة .

(٧) كما هو مذهب المحققين على ما تقدم .

(٨) أي لأن العلةالشرعية عرض في الحقيقة .

(٩) لأن العلة العقلية عرض والعرض لا يبقى زمانين ، فلزم القول بمقارنة الفعل إياها وعدم تقدمها عليه لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة ، أو خلو العلة عن المعلول .

(١٠) انظر البند رقم (١) أعلاه .

الحكم كعدم تقدم الاستطاعة على الفعل عندنا خلافاً للمعتزلة ، فإن الاستطاعة متقدمة على الفعل عندهم، والدليل على أنها لا تتقدم: أنها لو كانت متقدمة لاتخلو إما أن تبقى إلى وجود الفعل أوْلا، ففي الأول يلزم قيام العرض بالعرض وهو فاسد، وفي الثاني يلزم وجود الفعل بلا قدرة وهو أيضاً فاسد، فيلزم عدم التقدم لا محالة لاستلزام ارتفاع أحد النقيضين وجود الآخر، ومسألة[1] الاستطاعة يعرف تحقيقها من الطرفين في علم الكلام إن شاء الله تعالى [2].

قوله : **فإذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف**[3] : إلى آخره، هذا هو القسم الثالث من أقسام العلة[4]، اعلم أن البيع الموقوف وهو ما إذا باع الفضولي مال إنسان بغير إذنه علةً اسماً ومعنى للملك ، أما كونه علةً اسماً: فباعتبار أن الملك يُضاف إليه، وأما كونه علةً معنى: فباعتبار أنه له أثراً في إفادة الحكم شرعاً، لكنه ليس بعلة حكماً، لأنه يلزم إلزام الضرر على الغير حينئذ، وهو منفي شرعاً بقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »[5]، أما في نفس الانعقاد فلا ضرر،

---

(١) في ك : ومسلة. (٢) انظر كشف الأسرار ٤ / ١٨٧ .

(٣) قال الاخسيكثي : فإذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف ، والبيع بشرط الخيار كان علة إسما ومعنى لا حكما ، ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به من الأصل حتى يستحقه المشتري بزوائده . أهـ . انظر الحسامي ص١٢٨ .

(٤) وأما القسم الثاني وهو العلة اسماً فقط فتظيره الايجاب المعلق واليمين قبل الحنث ، فإن كل واحد منهما علة اسما لوجود صورة العلة، وكذا الحكم إذا ثبت يضاف إليه بلا واسطة ، فإن الكفارة تضاف إلى اليمين، والطلاق والعتاق الواقع يضاف إلى التطليق أو العتاق السابق ، ولكنه ليس بعلة معنى لأنه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ، ولا حكماً لتراخي الحكم عنه، وقد ترك الشارح الكلام على هذا القسم كما سبق أن نبه إلى ذلك في أول حديثه عن العلة. انظر : كشف الأسرار ٤ / ١٨٩.

(٥) بهذا اللفظ رواه الطبراني في الأوسط من حديث جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ ، وفي إسناده ابن إسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس ، كذا قال الهيثمي ، ورواه أبو حنيفة أيضا ، لكن رواه أبو داود مرسلاً ، وبدون لفظ الإسلام روي من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس ، وأبي سعيد الخدري ، وأبي هريرة وعائشة ـ رضي الله عنهم ـ مرفوعاً ، فحديث عبادة : رواه ابن ماجة ، وإسناده صحيح ، كذا قال أحمد شاكر في شرحه على مسند أحمد ، وحديث ابن عباس : أخرجه ابن ماجة وأحمد، وفي إسنادهما جابر الجعفي وهو ضعيف ، وأخرجه الدارقطني وفي إسناده إبراهيم بن إسماعيل ، وفيه مقال، فوثقه أحمد وضعفه أبو حاتم ، وقال : هو منكر الحديث لا يحتج به. وحديث الخدري: رواه الحاكم وصححه على شرط الشيخين، ورواه الدارقطني والبيهقي وقال: تفرد به عثمان بن محمد الدراوردي، وحديث أبي هريرة رواه الدارقطني وفي إسناده أبو بكر بن عياش مختلف فيه ، وحديث عائشة =

لانه إن شاء قَبِلَ ، وإن شاء فسخ ، بل فيه نفعٌ لصاحب المال من حيث حصول المشتري لما له بدون طلب منه، وكذا من حيث قرار الثمن بلا مماكسة[1]، وفيه نفعٌ للعاقد أيضاً بصيانة كلامه عن الالغاء .

فإن قلت : لا نسلم أن لعقد[2] الفضولي أثراً في إفادة الحكم شرعاً ألا ترى أن الشافعي رحمه الله ينكره[3]، قلت: إن كل تصرف صدر من الاهل مضافاً إلى المحل صحيح بالإجماع، وعقد الفضولي بهذه المثابة فيصح ،بيانه: أن أهل التصرف هو العاقل البالغ، وهو حاصل في صورة النزاع، لأن كلا منافيه ومحل البيع هو المال، وهو موجود فيصح، غير أن ثبوت الحكم حال العقد[4] من غير توقف يلزم تعدي الضرر على الغير [5]، وليس في ولاية الفضولي ذلك فقلنا بالتوقف إلى إجازة[6] صاحب المال نفياً للضرر .

فإن قلت : لا نسلم أن محل البيع مطلق المال، بل هو المال المملوك[7]، قلت: محل البيع (هو)[8] مطلق المال إذا لم يكن فيه تعدي الضرر على الغير، لأنه لو كان محله

= رواه الدارقطني،وفي إسناده الواقدي ، ورواه الطبراني من طرق أخرى وسكت عن بعضها .انظر سنن ابن ماجة ٢ / ٧٨٤ ومسند أحمد بشرح أحمد شاكر ٤ / ٣١٠ وجامع مسانيد أبي حنيفة ٢ / ١٦٣ ومراسيل أبي داود ص ٤٤ وسنن الدارقطني ٢ / ٥٢٢ والمستدرك ٢ /٥٧ وسنن البيهقي ٦ / ٦٩ ومجمع الزوائد ٤ / ١١٠ ونصب الراية ٤ / ٣٨٤ .

(١) المماكسة : المشاحة . انظر القاموس ١ / ٥٥٣ .

(٢) في ط : عقـــد .

(٣) عقد الفضولي غير صحيح عند الشافعي وإن أجازه المالك لعدم ولايته على المعقود عليه . انظر الاقناع ٢ / ٣ .

(٤) في ك : انعقد .

(٥) لخروج العين عن ملكه بدون رضاه .

(٦) في ك : اجاره .

(٧) اشترط الشافعية في المبيع أن يكون مملوكاً ، وفسروه بأن يكون للعاقد عليه ولاية وإن لم يكن مالكاً لعينه كالوكيل والولي ، وبذا صح إخراجهم للفضولي . انظر المرجع السابق .

(٨) سقط من ك .

مالاً مملوكاً لم يقدر الوكيل بالبيع على مباشرة العقد، لأنه لا ملك له في المبيع أصلاً، فعلم أن محله مطلق المال بشرط عدم الضرر، وهو في صورة النزاع حاصل، إلا أن في عقد الوكيل انعقد العقد باتاً لوجود الإذن من المالك، وهنا توقف إلى إذنه، فبعد ما دل الدليل على انعقاد هذا العقد لا يعتبر خلاف الخصم، وفي إلغاء كلام الفضولي كما قال الخصم يلزم إهدار الأهلية وإبطال الآدمية، وإلحاق الإنسان بالبهيمة، لأن الآدمي إنما تميز[1] عن سائر الحيوانات بالنطق، ونطق الفضولي إذا كان لغواً لا اعتبار له يلزم أن لا يكون الإنسان إنساناً وهو فاسد لا يخفى على عاقل.

وكذاالبيع بشرط الخيار علة للملك إسماً لأنه يضاف إليه، ومعنى لأنه مؤثر في إفادة الملك شرعاً، وليس بعلة حكماً لمكان الشرط، والدليل على أنه علة لا سبب أن الحكم يثبت من وقت العقد بطريق الاستناد إذا زال المانع أي إذا سقط الخيارحتى يملك المشتري الزوائد المتصلة والمنفصلة فلو كان سبباً لثبت الحكم مقتصراً لا مستنداً، فكذا في بيع الفضولي يثبت الحكم مستنداً إذا وجد الاجازة، اعلم أن شرط الخيار داخل على الحكم لا على السبب[2] لما بينا في فصل المتمسكات الفاسدة[3].

قوله : **وكذلك عقد الاجارة**[4] : إلى آخره ، هذا هو القسم الرابع من أقسام العلة، اعلم أن عقد الاجارة علة لملك المنافع إسماً لإضافة الملك إليه، ومعنى لكونه مؤثراً في إفادة هذا الحكم، والدليل على هذا أن تعجيل الأجرة يصح ولا يقع تبرعاً باعتبار وجوده بعد وجود العلة، فلو لم تكن العلة موجودة أصلاً لوقع تبرعاً، وليس بعلة حكماً لأن المنافع معدومة توجد شيئاً فشيئاً، ولا إمكان لوجودها حال وجود العقد،

---

(١) في ك : يميز .

(٢) فبقي السبب وهو المبيع مطلقاً أي غير معلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار ولكونه مطلقاً كان علة اسماً ومعنى لا حكماً ، لتعلق الحكم بالشرط .

(٣) انظر أصول السرخسي ٢ /٣١٣ ـ ٣١٤ والتوضيح مع التلويح ٣ /٩٣ .

(٤) قال الاخسيكثي : وكذلك عقد الاجارة علة اسماً ومعنى لا حكماً ، ولهذا صح تعجيل الأجرة ، لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة حتى لا يستند حكمه، وكذلك كل ايجاب مضاف إلى وقت علة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب . اهـ . انظر الحسامي ص١٢٩ .

وإقامة العين مقام المنافع ضرورة صحة العقد، لأن إضافة العقد إلى المعدوم لا يصح، ولا ضرورة في إقامة العين مقام المنافع التي هي المقصودة بالعقد في حق الحكم.

قوله : **لكنه يشبه الأسباب** : استدراكٌ[1] من قوله: **علة إسماً ومعنى**، يعني أن عقد الإجارة علةٌ إسماً ومعنى، لكن له شبه بالأسباب، لأن الحكم وهو ملك المنفعة مضاف إلى حال وجود المنفعة، لا إلى وجود السبب الذي هو العقد، فلو لم يكن له شبه بالأسباب لثبت الحكم مستنداً إلى زمان وجود العقد، ولا يستند بل يقتصر كما هو الحكم في سائر المسببات.

قوله : **وكذلك كل إيجاب مضاف**[2] : بأن قال مثلاً : أنت طالق غداً، أو أنت حر غداً، أو قال: لله عليَّ أن أصلي ركعتين يوم الخميس، أو قال: لله عليَّ أن أصوم يوم الخميس، أو قال: لله عليَّ أن أتصدق بدرهم يوم الخميس، ثم إذا عجل ما أوجبه وأدى قبل الوقت المضاف إليه يصح صوماً كان أو صلاةً[3] أو صدقةً[4] بالنظر إلى وجود العلة (اسماً)[5] ومعنى، أما وجودها إسماً : فلأن الحكم يُضاف إليه، وأما وجودها معنى: فلأن الايجاب هو المؤثر في إفادة هذا الحكم، لكنه يشبه الأسباب من حيث أن الحكم يثبت في الوقت المضاف إليه مقتصراً عليه[6].

فإن قلت : يرد على هذا الكلي تعجيل الصلاة على وقتها والصوم على وقته فإنه ليس بصحيحٍ مع أن إيجاب الله تعالى أزلي سابق مضاف إلى وقت، قلت: لا نسلم

---

(١) في ك : استدرك.

(٢) انظر البند رقم (٤) من الصحيفة السابقة.

(٣) قوله : (يصح صوماً كان أو صلاة) قلت : هذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يصح لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى، وما أوجبه الله تعالى من العبادات البدنية في وقت بعينه لا يجوز اداؤه قبله، فكذا ما يوجبه على نفسه بخلاف الواجبات المالية، إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف يقولان : إن الناذر يلتزم بنذره الصوم والصلاة دون الوقت، لأن معنى القربة في الصوم والصلاة لا في تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبراً كما في الصدقة.

(٤) قوله أو صدقة: قلت : خلافا لزفر رحمه الله. انظر كشف الأسرار ٤/١٩١.

(٥) سقط من ك.

(٦) اي ولا يستند إلى أول الايجاب.

أن الإيجاب قبل دخول الوقت حاصل، فبأي دليل يعلم الايجاب قبل الوقت وهو غيب عن العباد، أثبت الايجاب أولاً ثم ألزمنا به ، فما لم يدخل[1] الوقت لا يعلم الإيجاب السابق، فإذا دخل الوقت فحينئذ نقول أن الوجوب حصل بإيجاب سابق، لأن الوقت لا يصلح أن يكون موجباً في الحقيقة ، والموجب والموجد هو الله تعالى (وحده تعالى و)[2] تقدس، إلا أن الإيجاب لما كان غيباً عنا جعل الأوقات سبباً تيسيراً على العباد، ألا ترى إلى قول الفقهاء : عِلَلُ الشرع أماراتٌ في الحقيقة[3]، أما إيجاب العبد قبل الوقت فمعلومٌ فافترقا .

فإن قلت: ما تقول في الطلاق المضاف والعتق المضاف فإنه لا يصح تعجيله (فإنه)[4] إذا أوقع الطلاق أو العتاق قبل الوقت المضاف إليه يقع ابتداء، ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف؟ قلت: لا نسلم أنه لا يصح، وهذا لأنه بعد ما أضاف الطلاق أو العتاق إلى وقت لو قال: أو قعت ذلك الطلاق المضاف أو العتاق المضاف هل يصح أم لا؟ فإن قلت لا، فقد عاندت فقهك، وكابرت عقلك، وإن قلت نعم، فقد أفسدت قولك، ووقعت فيما أبيت، حق على مثلك أن (يقول)[5] نعوذ بالله من قولٍ لإثباتَ له[6] .

قوله : **وكذلك نصاب الزكاة**[7]: إلى آخره، اعلم أن النصاب علة لوجوب الزكاة

---

(١) في ك : يوجـــد .   (٢) ما بين القوسين سقط من ك .

(٣) أي أن علل الشرع أمارات للعباد على الايجاب في الحقيقة، أما في الظاهر فهي موجبة بجعل الله تعالى إياها كذلك، أي موجبة لا بانفسها .

(٤) سقط من ك .   (٥) في ك : نقـــول .

(٦) انظر : التحقيق ص٢٦٩ والتوضيح مع التلويح ٣ / ٩٤ وشرح المنار ٢ / ٩١١ .

(٧) قال الاخسيكثي : وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علة اسماً لأنه وضع له ، ومعنى لكونه مؤثراً في حكمه لأن الغني يوجب المواساة، لكنه جعل علة بصفة النماء ، فلما تراخى حكمه أشبه الأسباب ، ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بحادث به ، وإلى ما هو شبيه بالعلل ، ولما كان متراخياً إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه العلل، وكان هذه الشبهة غالبا لأن النصاب أصل ، والنماء وصف ، ومن حكمه أنه لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً بخلاف ما ذكرنا من البيوع ، ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلا كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التقدير حتى صح التعجيل ، لكنه يصير زكاة بعد الحول . أهـ. انظر الحسامي ص ١٢٩ .

اسماً لأنه يضـاف الحكم إليه (و)[1] معنى لكونه مؤثراً فـي إفادة هذا الحكم ، وإنما قلنـا إنـه مـؤثر: لأنه لا تجب الزكـاة إلا بـالغنى ، والغنى الشـرعي بـدون النصـاب الشـرعي لا يتصــور ، فـعلم أن النصـاب هو المؤثر ، لكنـه ليس بعلةٍ (حكماً)[2] لتراخي الحكـم عنه، لأن النصاب إنما صـار علة بصفة النمـاء ، والنماء قـدر بـالحول لقـوله عليـه السـلام: « لا زكاة في مـال حتى يحـول عليـه الحول » ، ثم أقيم الحـول مقـامـه تيسـيراً ، لأن الغالـب أن يحصل النمـاء بحولان الحول، فلمـا كـان الحكم متراخيـاً إلى النماء الذي قام الحول مقـامه شرعاً أشبه النصـابُ السببَ ، لأن النماء شبيه بالعلة وليس بحادث بالنصـاب ، أما كونه شبيها بالعلة فلمـا قلنا أن النصـاب صـار علةً بصـفـة النمـاء، وأمـا كون النمـاء غيـر حـادث بالنصـاب فـلأن النمـاء في النصاب لا يحصل بنفس النصاب ، بل بالتجارة ، فلما ثبت أن الحكم[3] متـراخٍ إلى ما هو شـبيـه بالعلة وغير حادث به شـابـه السبب[4] ، لأن السـبب هو الـذي يتراخى عنه الحكم إلى علةٍ غير حادثة به، لكن إنما تراخى إلى وصفٍ لا يستقل بنفسه ، لأن النمـاء في النصـاب لا يحصـل بدون النصاب ، فـمن هذا الوجـه أشـبه العـلة، فتـردد النصـاب بين أن يكـون علـةً تشبـه السبب، أو سبباً يشـبه العلـة ، لأنه بالـنـظر إلى تراخي حكمـه إلى ماليس بحادث بـه ، وإلى مـا (هو)[5] شـبيـه بالعلة شابه السـبب، وبالنظر إلى تراخيه إلى وصـفٍ غير مسـتقل بنفسه[6] شـابه العلة، لكن الترجـيح لجانب العلة فقلنـا بأنه علة تشبه السبب، وإنما ترجح جـانب العلة لأن العلية بالنظر

---

(١) سقط من ك .

(٢) سقط من ك .

(٣) وهو وجوب الزكاة .

(٤) أي شابه النصاب قبل وجود وصف النماء السبب .

(٥) سقط من ك .

(٦) إنما قيد بقوله غير مستقل بنفسه : لأن الحكم لو كان متراخياً إلى ما هو علة حقيقية غير مضافة إلى النصاب ، كان النصاب سبباً حقيقياً كدلالة السارق ، وقد تقدم مفصلاً .

إلى ذات النصاب والسببية بالنظر إلى النماء الذي هو وصف النصاب،والترجيح للذات لا للوصف، لأن بانعدام الذات ينعدم الوصف ، وبانعدام الوصف لا تنعدم الذات ، فلما ثبت أن النصاب علة تشبه السبب[1] قلنا بجواز[2] التعجيل نظراً إلى وجود العلة، ولكن لم نقل بوقوعه عن الزكاة ما لم يتم الحول نظراً إلى مشابهة السبب باعتبار أن النماء الذي هو وصف العلة منعدم للحال ، فافهم.

قوله : **لأنه وضع له**[3] : أي لأن النصاب وضع لوجوب الزكاة بحيث يضاف الحكم إليه ، **لكنه** : أي لكن النصاب ، **تراخى حكمه:** أي حكم النصاب .

قوله : **تراخى إلى ما ليس بحادث به وإلى ما هو شبيه بالعلل :** وكلمة «ما» في الموضعين عبارة عن النماء الذي أقيم الحول مقامه .

قوله : **وكان هذا الشبه غالباً :** أي شبه العلل . قوله : **ومن حكمه :** أي من حكم هذا القسم أن لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً لفوات وصف العلة وهو وهو النماء بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار حيث يثبت الحكم من وقت الإيجاب إذا زال المانع لعدم فوات شيءٍ من العلة .

قوله : **ولما أشبه العلل :** عطف على قوله : **وكان هذا الشبه غالباً** ، يعني لما أشبه النصاب العلل (وكان النصاب)[4] أصلاً : جوزنا التعجيل نظراً إلى وجود أصل العلة، ولكن لم نقطع[5] بأنه واقع عن الزكاة، بل جعلنا الأمر موقوفاً إلى الحول

---

(١) قلت: هذا عندنا، وقال مالك رحمه الله: ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة، بل كونه نامياً بالحول بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت، وقال الشافعي رحمه الله: النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب، بل الحول أجل أَخَّرَ المطالبة عن صاحب المال تيسيراً عليه .

(٢) في ك يجوز .

(٣) انظر البند (٧) من الصحيفة ص ١٥٧ وارجع إليه أيضا فيما سيورده الشارح من المتن إلى قوله : قوله: ولما أشبه العلل .

(٤) في ط : كان والنصاب . وفي ك : كان النصاب . قلت : والتصحيح من السياق .

(٥) في ك : يقطع .

نظراً إلى وصف العلة، وفائدته تظهر فيما ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله وهو أنه إذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعاً[1] .

فإن قلت: يرد على هذا ما ذكره الكرخي في مختصره[2]، والناطفي في أجناسه، وصاحب الهداية في تجنيسه[3] حيث قالوا: ولو عجل زكاته ودفع إلى الفقير المسلم، فصار الفقير غنياً ، أو ارتد والعياذ بالله [تعالى][4] أو مات قبل تمام الحول جاز عن زكاته اعتباراً لوقت الدفع[5]، ولو كان الأمر موقوفاً إلى الحول لكان ينبغي أن يقع تطوعاً، قلت: لا يرد أصلاً لمن تأمل فيه أدنى تأمل، لأن المراد من كون المؤدى موقوفاً إلى الحول أن ينظر وقت تمام الحول إلى ما هو صفة العلة، هل هي حاصلة أم لا، فإن كانت حاصلة فالمؤدى في أول الحول يقع زكاة بعد الحول، لكن بطريق الاستناد إلى أول الحول، وإن لم تكن حاصلة يقع ذلك المؤدى تطوعاً . وفي صورة يسار الفقير أوارتداده أو مماته صفة العلة حاصلة عند الحول، فوقع المؤدى عن الزكاة بطريق الاستناد إلى أول الحول، وقد كان الفقير حينئذ محلاً للأداء، فصار كما إذا أعطى بعد الحول ثم ظهرت هذه العوارض، أعني اليسار والردة والموت .

---

(١) قلت: حتى لو كان أداؤه إلى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال ، لأن القربة قد تمت بالوصول إلى يده وإن لم يتم زكاة، وإن أداه إلى الإمام كان له أن يسترد منه إذا كان قائماً في يده، لأن الدفع إليه لا يزيل ملكه عن المدفوع . انظر أصول السرخسي ٢ / ٣١٥ وكشف الأسرار ٤ / ١٩٤ .

(٢) للامام أبي الحسين عبد الله بن الحسين الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠هـ مصنف في فروع الحنفية يسمى مختصر الكرخي، وقد شرحه الامام أبو الحسين أحمد بن محمد القدوري المتوفى سنة ٤٢٨هـ والإمام أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ. انظر كشف الظنون ٢ / ١٦٣٤ .

(٣) التجنيس : مصنف في الفتاوى للامام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الحنفي المتوفى سنة ٥٩٣هـ أوله : الحمد لله القديم الحليم...الخ، وذكر فيه أن الصدر الأجل حسام الدين أورد المسائل مهذبة في تصنيف وذكر لها الدلائل ورتب الكتب دون المسائل ولم يتيسر له الختام فشرع في إتمامه ، وتحسين نظامه ، وأنزل ما ذكره من الأسماء إلى حروف مجردة عن الألقاب ، فاشار بالنون إلى نوازل أبي الليث ، وبالعين إلى عيون المسائل ، وبالواو إلى واقعات الناطفي ... الخ . قال: وهذا الكتاب لبيان ما استنبطه المتاخرون ولم ينص عليه المتقدمون إلا ما شذ عنهم في الرواية .انظر كشف الظنون ١ / ٣٥٢ .

(٤) زيـــادة من ك .

(٥) انظر التجنيس : الورقة ٥٦ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤ فقه حنفي .

فإن قلت : **ما معنى قول الفقهاء** : إن الحكم يثبت في الحال مستنداً إلى ما مضى من الزمان، فإن كان مرادهم أن الحكم الثابت في زمان ثابت قبل ذلك الزمان فهو فاسد، لأنه يلزم أن يوجد الشيء قبل وجوده، وإن[1] كان مرادهم أن الحكم ثابت من الزمان الأول فحينئذ لا فائدة لقولهم : يثبت في الحال مستنداً إلى ما مضى من الزمان ، قلت: مرادهم أن يظهر كونه ثابتاً من الزمان الماضي فافهم ، وللعاقل تنبيه في قول المصنف : **قطعاً** . على ما ذكرنا[2] .

قوله : **وكذلك المرض**[3] : إلى آخره، اعلم أن المرض علة لحجر المريض عن التبرعات فيما زاد على الثلث فيما يصير حقاً للوارث بعد موته اسماً لإضافة الحكم إليه ، وكذا معنى لكونه مؤثراً في إفادة هذا الحكم ،وليس بعلة حكماً لتراخي حكمه إلى اتصاله بالموت ، فقبل اتصاله بالموت تبرعاته موقوفة، فإن اتصل به يبطل تبرعه فيما زاد على الثلث مستندا إلى أول المرض ، وإن لم يتصل به ينفذ .

---

(١) في ط : فإن .

(٢) قلت : استحضر عبارة الاخسيكثي في البند (٧) ص(١٥٧)، ثم اعلم أن صاحب التحقيق قال: ومن حكم النصاب الذي بين أن علة تشبه الأسباب أنه لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً، والضمير للشان ، وقوله قطعاً داخل في النفي ، يعني لا يمكن القول بوجوبها في أول الحول بطريق القطع ، وإن وجد أصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء ، إذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالأرض علة لوجوب العشر والخراج بصفة النماء تحقيقاً اوتقديراً بالتمكن من الزراعة ، فإذا فات هذاالوصف من الأرض لم تبق سبباً للوجوب ، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فإن العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط ، إلا أن حق المالك والتعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم ، فعند زوال المانع يثبت الحكم من أول الايجاب بلا شبهة، فلذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ، ولما أشبه النصاب العلل وكان النصاب أصلاً كان وجوب الزكاة ثابتاً من الأصل في التقدير ، لأن الوصف متى ثبت ـ والوصف لا يقوم بنفسه بل الموصوف ـ استند إلى أصل النصاب،وصار من أول الحول متصفاً بانه حولي، كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد بعينه من أول ما ولد إلى هذاالزمان،وإذا استند الحكم وهو الوجوب إلى أوله أيضا فصح التعجيل . أهـ. انظر : التحقيق ص٢٧٠ ـ ٢٧١ والتقرير والتحبير ٣/١٦٢ .

(٣) قال الاخسيكثي : وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام اسما ومعنى إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الأسباب من هذا الوجه ، وهو علة في الحقيقة، وهذا اشبه بالعلل من النصاب ، أهـ. انظر الحسامي ص ١٣٠ .

قوله : **من هذا الوجه**[1] : أي من حيث تراخي حكمه، وهو علة في الحقيقة: كأنه قال هذا جواباً لسؤال وهو أن يقال: لما تراخى حكم المرض عنه ينبغي أن لا يكون علةً . فقال في جوابه هذا ، بيانه : أن المرض وإن كان تراخى حكمه عنه لكنه تراخى إلى ما هو صفة له، والصفة إذا وجدت قامت بالموصوف، ولا قيام لها بنفسها، فيصير المرض حينئذ هو العلة حقيقة .

قوله : **وهذا أشبه بالعلل من النصاب**[2] : أي مرض الموت أكثر شبهاً بالعلة من النصاب ، بيانه: أن كل واحد من المرض والنصاب علة تشبه السبب، لكن شبه العلة في المرض أكثر، لأن النصاب حكمه تراخى إلى وصفٍ غير حادث به، لأن النماء لا يحصل بنفس النصاب والمرض تراخى حكمه إلى وصفٍ حادث به، لأن الاتصال بالموت حصل بترادف الآلام التي حصلت بالمرض[3] .

قوله : **وكذلك شراء القريب علة**[4] : إلى آخره، اعلم أن شراء القريب علة العتق بواسطة الملك الذي هو حكمٌ حادثٌ بالشراء، وهذا لأن الشراء علة مثبتة للملك، والملك في القريب علة للعتق بالحديث[5]، فيصير العتق موجب الشراء لكون علته موجب الشراء لكنه علة تشبه السبب لتراخي حكمه إلى واسطة كالرمي فإنه علة نفوذ السهم في الهواء، والنفود علة الوصول، والوصول علة الجرح، والجرح علة السراية، والسراية علة الموت، فيكون الرمي علةً اسماً ومعنى لوجود الاضافة والأثر، وليس بعلة حكماً لتراخي الحكم، فمن حيث التراخي قلنا إنه علة تشبه السبب، ولم نقل بأن الرمي سبب محض لكون الوسائط حادثة به، فلما كانت الوسائط من موجبات الرمي قلنا

---

(١) انظر البند الأخير من الصفحة السابقة .

(٢) انظر البند الأخير من الصفحة السابقة .

(٣) انظر : شرح المنار ٢ /٩١٤ وشرح النظامي ص ١٣٠ .

(٤) قال الاخسيكثي : وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك فكان علة يشبه السبب كالرمي . أهـ . انظر الحسامي ص ١٣٠ .

(٥) يشير إلى قوله عليه السلام : « من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه » .

إن الرمي علة تامة يجب على مباشره القصاص [1].

قوله: **فإذا تعلق الحكم بوصفين**[2] : إلى آخره ، هذا هو نظير القسم الخامس[3] والسادس[4] من أقسام العلة، بيانه: أن العلة إذا كانت ذات وصفين ووجدا على التعاقب فالوصف الأول وصف يشبه العلة، لأنه ما لم ينضم إلى الثاني لا يكون الثاني معقباً للحكم، والثاني علة حكماً لوجود الحكم عنده بلا تراخ، ومعنى لكونه مؤثراً في الحكم ، وليس بعلة اسماً لأن تمام العلة بهما، فلا يسمى أحدهما[5]، هذا الذي قلنا على اختيار فخر الإسلام البزدوي[6]، وأما على اختيار القاضي أبي زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي رضي الله عنهم فالوصف الأول سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره، وذلك الغير ليس بمضاف إليه فيكون سبباً محضاً، وقد أورد القاضي أبو زيد وشمس الأئمة في أصولهما سؤالاً وجواباً فقالا: فإن قيل قد جعلتم حد السبب ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم، وهنا الذي يتخلل هو الوصف الأخير، وهو ليس بعلة للحكم بانفراده، كيف يستقيم قولكم إن أحد الوصفين سبب محض؟ قلنا: هو مستقيم من حيث أن الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فإنه يضاف إلى آخر الوصفين على (معنى)[7] أن[8] تمام العلة به حصل ، ولهذا قلنا إن الموجب للعتق القرابة القريبة مع الملك[9] ، ثم يضاف العتق إلى آخر الوصفين وجوداً ، حتى إذا

---

(١) انظر : التحقيق ص ٢٧١ والتقرير والتحبير ٣ / ١٦٤ .

(٢) قال الاخسيكثي : وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كان آخرهما وجوداً علة حكماً لأن الحكم يضاف إليه لرجحانه على الأول بالوجود عنده، ومعنى لأنه مؤثر فيه، وللأول شبهة العلل حتى قلنا إن حرمة النساء ثبتت بأحد وصفي علة الربا ، لأن في الربا النسيئة شبهة الفضل ، فيثبت بشبهة العلة . اهـ. انظر الحسامي ص ١٣١ .

(٣) وهو الوصف الذي له شبه العلل .

(٤) وهو العلة معنى وحكماً لا اسماً .

(٥) أي فلا يطلق اسم العلة على أحدهما بطريق الحقيقة .

(٦) قلت : وهو اختيار صاحب المتن . انظر : الحسامي ص ١٣١ وأصول البزدوي ٤ / ١٩٦ .

(٧) سقط من ك .

(٨) في ك : أن معنى .

(٩) وقال الشافعي رحمه الله إن القرابة هي العلة والملك شرط .

كان العبد[1] مشتركاً بين اثنين ادعى أحدهما نسبه كان ضامناً لشريكه[2] وإذا[3] اشترى نصف قريبه من أحد الشريكين كان ضامناً لشريكه وكذلك[4] النسب مع الموت موجب للارث، فيضاف إلى آخر الوصفين ثبوتاً ، حتى أن شهود النسب بعد الوفاة إذا رجعوا ضمنوا بخلاف شهود النسب في حالة الحياة[5]، فإذا ثبت أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وهومتخلل بين الوصف الأول وبين الحكم عرفنا أن الوصف الأول في معنى السبب المحض[6] .

ثم اعلم أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وجوداً اختيار الفحول الثلاثة ، وقد بنوا على هذا مسائل منها: شراء القريب إعتاق حتى صار المشتري ضامناً بالشراء كما قلنا، وكذلك إذا وضع أحد في السفينة قدراً من الحمل لا تحمل السفينة غيرها، فجاء آخر فوضع مَنًا زائداً، فغرقت السفينة، فواضع المن هو الضامن وكذلك السكر حرام في غير الخمر، فإذا حصل السكر بالقدح الخامس كان هو حراماً لا غير، إلا أن محمداً [رحمه الله][7] ترك هنا هذا الأصل[8] احتياطاً لباب الحرمة، لأن القليل

---

(١) أي المجهول النسب .

(٢) قيمة نصيبه ، وذلك لأن القرابة التي هي آخر الوصفين وجوداً حصلت بصنعه ، فيضاف العتق إليه ، ويجعل المدعى معتقاً بواسطة القرابة .

(٣) في ط : فإذا .

(٤) في ك : وكذا .

(٥) ولتوضيح هذه المسألة أقول : لو شهد الرجلان بنسب رجل فورث به وحجب الأبعد ثم رجعا فإن كانا شهدا به بعد الموت ضمنا للأبعد ما أتلفا عليه من الارث ، وإن كان قبل الموت لم يضمنا ، لأن الارث يثبت بالموت والنسب جميعاً ، فإن كان الموت سابقاً اضيف إلى النسب فصارا متلفين على الأبعد نصيبه بإثبات نسب الأقرب ، وإن كان متأخراً كان الارث مضافاً إلى الموت الثابت بعد النسب ، فلم يصر الشاهدان متلفين ، لأن الموت لم يثبت بشهادتهما .

(٦) اعلم أن العبارة من قوله : (فإن قيل) إلى هنا لشمس الأئمة السرخسي .انظر : أصول السرخسي ٢ / ٣١٠ وكشف الأسرار ٤ / ١٩٦ .

(٧) زيادة من ك .

(٨) وذهب إلى ما ذهب إليه مالك والشافعي رحمهم الله، فقال بحرمة القليل والكثير . انظر الهداية ٤ / ٨٢ ـ ٨٣ .

يدعو إلى الكثير، وكذلك لو شهد شاهدان على نسب رجل حال حياة المورث، ثم شهد شاهدان على موت المورث، فورث المشهود[1] له مالاً ثم رجعوا وجب الضمان على شهود الموت، فلو كان شهود الموت سابقة فالضمان على شهود النسب، لأن الارث بالموت والقرابة فأيهما وجد آخراً فهو المعتبر في إضافة الحكم إليه، والضمان بالإتلاف وهو من الآخر، وكذلك لو قال لامرأته: إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق فإن وجد دخولهما في الملك تطلق ،وإن وجدا[2] في غير الملك لا تطلق بالاتفاق، ولو وجد الأول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق أيضاً، ولو وجد الأول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا الثلاثة رضوان الله عليهم أجمعين خلافاً لزفر رحمه الله فعنده لاتطلق في الصورة الأخيرة كما في الثانية والثالثة[3] .

وقال بعض أصحابنا: الحكم إذا تعلق بعلة ذات وصفين لا يضاف إلى آخرهما، بل إليهما لأن العلة هي المجموع، فإذا أضفنا إلى آخر الوصفين يلزم إضافة الحكم إلى بعض العلة، وبعض العلة ليس بعلة، فيلزم منه إضافة الحكم إلى ما ليس بعلة وهو فاسد، وقولهم إن الأول والثاني تساويا في الوجوب وترجح[4] الثاني على الأول في الوجود[5] ضعيف، لأنه كما لا أثر للأول بدون الثاني لا أثر للثاني بدون الأول، فإذا وجد الوصفان فحينئذ يعقبهما الحكم بلا تفاوت، والجواب عن (المسائل)[6] أما شراء القريب: فإنما صار إعتاقاً بالنص[7] لا باعتبار إضافة الحكم إلى آخر الوصفين،

---

(١) في ك : الشهود .
(٢) في ك : وجد .
(٣) انظر : الهداية ١ / ١٨٤ « باب الأيمان في الطلاق » .
(٤) في ك : وترجيح .
(٥) أي في وجود الحكم عنده .
(٦) سقط من ك .
(٧) يشير إلى ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: « لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه » ، رواه مسلم ١٠ / ١٥٢، والبخاري في الأدب المفرد ص٤ وأبو داود ٤ / ٣٣٥ والترمذي ٨ / ٩٩ وابن ماجه ٢ / ١٢٠٧ . قال ابن الهمام: والمراد فيعتقه بذلك الشراء كما يقال: أطعمه فاشبعه، وسقاه فأرواه، والتعقيب حاصل، إذ العتق يعقب الشراء. آهـ وانظر : نصب الراية ٣ / ٣٠٤ ونيل الأوطار ٦ / ٩٢ وفتح القدير لابن الهمام ٤ / ٤٤٩ .

وأما مسألة السفينة: فإنما وجب الضمان على صاحب (المن)[1] لأنه هو المتعدي، ووضع الأول مباح، والضمان فيما هو (تعدي)[2] لا فيما هو مباح، وأما مسألة شرب المثلث: فلا نسلم أن القدح الأخير وحده (يضاف)[3] إليه الحكم، بل يضاف إلى جميع الأقداح، لأن الحد باعتبار السكر، والسكر حصل بالجميع لا بالواحد وحده، وإنما لم يجب الحد بالأقداح السابقة لعدم السكر، وأما مسألة الشهادة فمنعوها، وأوجبوا الضمان على الفريقين[4] وأما مسألة الشرط: فباعتبار أن اليمين إنما تصير تطليقاً عند تمام الشرط، ولابد أن يكون الجزاء مملوكاً للحالف عند انتقاض اليمين، فإذا وجد آخر الوصفين في غير الملك فالجزاء غير مملوك، فإذا وجد في الملك فالجزاء مملوك، فالتفاوت لهذا المعنى لا لما قالوا.

قوله: **كان آخرهما وجوداً علة حكماً**[5]: إنما انتصب قوله: **وجوداً** بالتمييز من قوله: آخرهما، وانتصب قوله: **علة** بالخبرية، وانتصب قوله: **حكماً** لكونه تمييزاً من قوله: **علة، على الأول:** أي على الوصف الأول، **لوجوده عنده:** أي لوجود الحكم عند الوصف الآخر.

قوله: **حتى قلنا:** إلى آخره، هذا نتيجة قوله: وللأول شبه العلل، بيانه: أن العلة لما كانت مشتملة على الوصفين يكون لكل واحد منهما شبهة العلة، لأنه ما لم ينضم أحدهما إلى الآخر لا تتم العلة، فلما كان لكل واحد منهما شبهة العلة يثبت[6] الحكم أيضاً بحسبه، لأن المعلول أبداً يكون ثبوته بحسب ثبوت العلة فلا جرم تثبت حرمة النساء بأحد وصفي علة الربا، لأن علة الربا مشتملة على الوصفين: القدر والجنس،

---

(١) سقط من ك.

(٢) في ك: تعد.

(٣) سقط من ك.

(٤) أي شهود الموت والنسب.

(٥) انظر البند (٢) من ص ١٦٣، وارجع إليه في كل ماسيورده الشارح من المتن إلى قوله: « وللأول شبه العلل ».

(٦) في ط: ثبت.

والمراد بالقدر الكيل أو الوزن ، فيكون لكل واحد (منهما)[1] شبهة العلة، ويثبت بكل واحد ما فيه[2] شبهة الربا وهي النسيئة[3] وإنما قلنا إن في النسيئة شبهة الربا لأن النقد خير منها[4] فيكون في البيع بالنسيئة شبهة الربا، والنساء بالمد لا غير التأخير[5] .

قوله: **والسفر علة الرخصة اسماً**[6] : لإضافة رخصة القصر والفطر والمسح ثلاثة أيام إليه[7]، وحكماً لثبوت الحكم عنده بلا تراخ، وليس بعلة معنى لأن المؤثر في إثبات الرخصة هي المشقة، لأن الرخصة وهي عبارة عن السهولة لطلب اليسر، وهو إنما[8] يكون فيما فيه مشقة، وهي أمر باطن لا يدخل في الضبط، فأقيم السبب الظاهر وهو السفر مقام المشقة تيسيراً على العباد، حتى ثبتت الرخص بنفس السفر، وإنما قلنا إن المشقة أمر باطن لأن الشخص قد يكون في غاية الضعف فيكون له زحمة[9] في السير على الفرس أو على المحفة[10]،وقد يكون في غاية القوة فلا يكون له زحمة[11] أصلاً من السفر[12] وإن كان ماشياً حافياً ، وهذا الذي قلنا نظير القسم السابع من أقسام العلة .

---

(١) سقط من ك .

(٢) أي حرمة ما فيه .

(٣) في ك : النسبة .

(٤) في ك : منهمـــا .

(٥) انظر : التحقيق ص ٢٧٢ واصول السرخسي ٢ /٣١٧ وكشف الأسرار ٤ /١٩٦ - ١٩٩ والتوضيح مع التلويح ٣/٩٨ .

(٦) قال الاخسيكثي : والسفر علة للرخصة اسماً وحكماً لا معنى ، فإن المؤثر هي المشقة لكن السبب أقيم مقامها تيسيراً . اهـ .انظر الحسامي ص ١٣١ .

(٧) فيقال : القصر والفطر والمسح ثلاثة أيام رخصة السفر .

(٨) في ك : لا .

(٩) الزحمة : الضيـــق .

(١٠) المحفة بكسر الميم وفتح الحاء : مركب النساء كالهودج إلا أنها لا تقبب . انظر القاموس ٢ /١٠٨ و٤٤٢ .

(١١) في ك : رحمـــة .

(١٢) في ك : الفـــرس .

قوله : **وإقامة الشيء مقام غيره في الحاصل نوعان**[1]: إلى آخره، فإن قلت: ما الفرق بين إقامة السبب مقام المسبب، وبين إقامة الدليل مقام المدلول؟ قلت: الفرق بينهما أن المسبب يكون وجوده موقوفاً إلى وجود السبب، ولا يكون وجود المدلول موقوفاً إلى وجود الدليل، بل يكون وجود المدلول سابقاً على وجود الدليل، بيان الأول: أن السبب ما يكون وسيلة إلى الشيء ووسيلة الشيء أبداً مقدمة على الشيء، كالحبل يسمى سبباً لكونه وسيلة إلى نزح الماء، ولا شك أن نزح الماء بالحبل موقوف إلى الحبل، وكذا الباب يسمى سبباً لكونه وسيلة إلى الدخول، ولا شك أن الدخول من الباب متوقف إلى الباب، وكذا الطريق يسمى سبباً لكونه وسيلة إلى الوصول إلى البلد، وبيان الثاني: أن العالم يسمى دليل الصانع تبارك وتعالى، ولا شك أن وجود الصانع ليس بموقوف إلى وجود العالم، لأن وجوده تعالى قديم أزلي، ووجود العالم حادث بإحداثه، وكذا البناء يدل على الباني، والأثر على المؤثر، والباني والمؤثر وجودهما سابقان على البناء والأثر، لأنه ما لم يكن الباني والمؤثر لا يكون للبناء وللأثر وجود، وهذا ظاهر[2]، فإن قلت: يرد عليك هنا سؤالان آخران، أحدهما أن يقال سلمنا أن ما قلت من الفرق حق، ولكن لم قلت إن ما أورده المصنف [رحمه الله][3] في المتن كذلك؟ والثاني: ما الغرض من إقامة الشيء مقام غيره؟ قلت: أما الجواب عن الأول فأقول: إن السفرَ أُقيم مقام المشقة كما بينا، ووجود المشقة الحاصلة (بالسفر)[4] موقوفٌ إلى وجود السفر لأنه ما لم يوجد

---

(١) قال الاخسيكثي : وإقامة الشيء مقام غيره نوعان ، أحدهما إقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض ، والثاني : إقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله : إن أحببتني فأنت طالق ، وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق . اهـ . انظر : الحسامي ص١٣١ .

(٢) وخلاصة ما ذكر الشارح في الفرق بين إقامة السبب مقام المسبب وبين إقامة الدليل مقام المدلول أن السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب أو إفضاء إليه ، والدليل يخلو عن ذلك .

(٣) زيادة من ط .

(٤) سقط من ك.

السفر لا توجد تلك المشقة، وكذا المرض الذي يضره الصوم ويكون فيه مشقةٌ على المريض قائم مقام المشقة في إثبات رخصة الإفطار ،ولا شك أن وجود المرض سابق على الضرر اللاحق بصوم المريض، بخلاف الخبر عن المحبة فإن وجود الدليل هناك أعني الخبر متأخر عن وجود المدلول أعني المحبة، لأن الخبر أبداً يقتضي سابقة وجود المخبر عنه، وبخلاف الطهر[١] فإنه لما أقيم مقام الحاجة على ما نبين دل على الحاجة السابقة الماسة إلى الطلاق، فكان وجوده متأخراً عن وجود مدلوله، أما الجواب عن الثاني فأقول: الغرض في إقامة الشيء مقام غيره أحد الأمور الثلاثة، الأول: العجز عن درك ما هو الحقيقة كما في الخبر عن المحبة والبغض والحيض[٢] فيما إذا قال لها: إن كنت تحبيني أو تبغضيني، أو إن حضت فأنت طالق، فإن هذه الأشياء تتعلق بالباطن ولاوقوف للإنسان[٣] على ما في باطن غيره، والثاني الاحتياط لأمر الحرمة والعبادة كما في إقامة المس بشهوة مقام ما يثبت به[٤] البعضية[٥]، والتقاء الختانين[٦] مقام خروج المني عن شهوة، والثالث: دفع الحرج فيما تكون الحاجة ماسة، كإقامة العين[٧] في باب الاجارة عند العقد مقام المنفعة[٨] المقصودة، فإن الناس لهم حاجة في الاجارة، فلو قلنا إن العقد يرد على المنفعة لوقع الناس في حرج عظيم، لأن المنفعة عرض يفنى كما يوجد، ولا يتحقق فيه التسليم، فأقمنا دفعاً للحرج ما هو سبب للمنفعة[٩] وهو كون العين بحيث ينتفع (به)[١٠] مقام المسبب[١١] وهو المنفعة المقصودة من عقد الاجارة .

---

(١) أي الطهر الخالي عن الجماع .

(٢) فإنه يقام خبرها به مقام حقيقة الشرط في وقوع الطلاق .

(٣) في ك : للناس .

(٤) في ط : معنى .

(٥) في حكم حرمة المصاهرة .

(٦) في كونه موجباً للاغتسال .

(٧) أي كإقامة ملك العين .

(٨) أي مقام ملك المنفعة المقصودة في جواز العقد .

(٩) قوله : (للمنفعة) أي لوجود المنفعة .

(١٠) سقط من ك .

(١١) أي مقام حقيقة وجود المسبب .

قوله : **كما في السفر والمرض**[1] : المراد منه المرض الذي يضره الصوم كما قلنا لأن المرض الذي لا يضره الصوم بل ينفعه بأن يكون مرضاً يصلحه الاحتماء[2] لا يكون علة الرخصة أصلاً .

قوله : **كما في الخبر عن المحبة** : صورته ما إذا قال لامرأته : إن كنت تحبيني فأنت طالق، فقالت : أحبك ، فكذبها الزوج تطلق[3] .

قوله: **وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق** : يعني أن المبيح للطلاق وهو الحاجة الماسة إلى التقضي[4] عن عهدة النكاح عند عدم موافقة الزوجين خُلْقاً[5]، وعدم الموافقة بينهما خُلُقاً مبطن يعسر الاطلاع على حقيقته ، فأقيم دليل الحاجة وهو الايقاع في طهر لم يجامعها فيه مقام الحاجة، فصار تجدد[6] الدليل وهو الطهر بمنزلة تجدد المدلول وهو الحاجة، لأن الشيء إذا قام مقام غيره دار الحكم معه وجوداً وعدماً، ألا يرى إلى السفر لما أقيم مقام المشقة دار الحكم معه وجوداً وعدماً ، فلما ثبت من تجدد الطهر تجدد الحاجة حكماً ثبت أن إيقاع الطلقات الثلاث في ثلاثة أطهار لم يجامعها[7] فيه مباح سني للحاجة الماسة

---

(١) انظر البند (١) من ص ١٦٨ وارجع إليه في كل ما سيورده الشارح من المتن إلى قوله: وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق .

(٢) الاحتماء : الامتناع . انظر القاموس ٢ /٦٠٥ .

(٣) لأن إخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه كما تقدم ولكنه مقتصر على المجلس ، حتى لو أخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لأنه يشبه التخيير من حيث انه جعل الأمر إلى إخبارها ومحبتها، والتخيير مقتصر على المجلس ، ثم اعلم أنها لو كانت كاذبة في الإخبار يقع الطلاق أيضاً فيما بينه وبين الله تعالى لأن حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لأن القلب متقلب لا يستقر على شيء، ومالا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة، والنوم مع الحدث ، فصار الشرط الإخبار عن المحبة وقد وجد، فيثبت الحكم . انظر الهداية ١ /١٨٣ .

(٤) في ك : التقصي . قلت : والتقصي : بلوغ الغاية ، والتقضي : الانصرام أي الانقطاع ، فعلى الأول تكون عن بمعنى في ،ويحتمل أن يكون بلفظ : التفصي وهو التخلص .

(٥) خلقا بضم أوله، وتسكين ثانيه ، وبضمهما : السجية والطبع والمروءة والدين . انظر القاموس ٢ /١٩٢ و٦٥٠ و٦٥٤ .

(٦) في ك : جود .

(٧) في ك : يجمعها .

إليها ، وإنما قلنا إن الإيقاع في طهرٍ لم يجامعها فيه دليل الحاجة لأن زمان الطهر زمان تجدد الرغبة إذا لم يجامعها فيه ، لأنه إذا جامعها تفتر رغبته فيها ، وإن كانت طاهرةً بخلاف الحيض إذ هو زمان النفرة، فلا يكون الإيقاع في زمان فتور الرغبة أو زمان النفرة دليل الحاجة الماسة إلى الطلاق فلا يباح ولا يكون سنياً ، لأنه ربما يكون إقدامه على الطلاق بناء على قلة رغبته بحصول مقصوده مرة، أو بناء على كونه ممنوعاً عنها شرعاً بسبب الحيض بخلاف زمان الطهر الخالي عن الجماع ، فإن إقدامه على الطلاق فيه مع أنه زمان تجدد الرغبة يكون دليل الحاجة الماسة فيباح ويكون سنياً[1] وفيه خلاف مالك [رحمه الله][2] حيث يقول: لا يباح إلا واحدة وإيقاع الثلاث بدعة لأن الطلاق إنما أبيح للحاجة، وهي قد زالت بواحدة فلا حاجة إلى الثلاث[3]، قلنا لا نسلم أنه لا حاجة إلى الثلاث، بل له حاجة إليها لوجود دليل الحاجة كما قلنا[4] .

قوله : **وأما الشرط**[5]: إلى آخره، هذا هو الثالث من الأقسام الأربعة المذكورة عند ذكر القسم الثاني في أوائل الفصل[6]، اعلم أن المصنف رحمه الله احترز بقوله: **في الشريعة:** عن معنى الشرط (لغة)[7] لأنه في اللغة إسم للعلامة، ألا يرى أن أشراط[8] الساعة في اللغة هي علاماتها، قال [الله][9] تعالى: ﴿ **فقد جاء أشراطها** ﴾[10]

---

(١) في ك : سبباً .
(٢) زيادة من ط .
(٣) انظر الشرح الكبير ٢ /٣٦١ .
(٤) انظر : أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ /١٩٨ وأصول السرخسي ٢ /٣١٨ والتحقيق ص ٢٧٣ وشرح المنار ٢ / ٩١٨ - ٩٢١ والهداية ١ / ١٦٤ .
(٥) قال الاخسيكثي : وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوبا به ، فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به .انظر الحسامي ص ١٣٢ .
(٦) انظر المرجع السابق ص ١٢٥ .
(٧) سقط من ك .
(٨) في ك : أشـــرط .
(٩) زيادة من ط .
(١٠) سورة محمد : الآية ١٨ .

أي علاماتها[1]، ويقال: أشرط نفسه لأمر كذا أي أعلمها به[2]، ومنه تسمية الشُرَط[3] لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها ، قال الأصمعي: ومنه الاشتراط الذي يشترط بعض الناس على بعض إنما هي علامة يجعلونها بينهم، كذا أورد صاحب الغريبين[4] وغيره من أئمة اللغة[5] .

قوله : **عما يضاف الحكم إليه**[6] : جنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط والعلامة، أما الأول : فلأن الحكم يضاف إلى السبب من حيث أن السبب موصل إلى الحكم في الجملة وأما الثاني والثالث فظاهر ، وكذا الرابع لأن الحكم يضاف إلى العلامة من حيث أنه معلم .

وقوله: **وجوداً عنده** : احتراز عن السبب والعلامة، لأن السبب الحقيقي لا يوجد الحكم عند وجوده، وأن العلامة لا أثر لها أصلاً في الحكم لا من حيث الوجود ولا من حيث الوجوب ، لكن يشترك في هذا اللفظ العلة والشرط، لأنه كما يوجد الحكم عند

---

(١) وقيل : أشراط الساعة أسبابها التي هي دون معظمها ، ومنه يقال للدون من الناس الشرط بالشين المشددة المفتوحة، والراء المفتوحة .

(٢) وجعلها له .

(٣) الشرط : بالشين المشددة المضمومة ، والراء المفتوحة .

(٤) صاحب الغريبين : هو احمد بن محمد بن محمد الهروي (أبو عبيد) باحث من أهل هراة في خراسان ، توفي سنة ٤٠١هـ له «كتاب الغريبين ـ خ» وله أيضاً « ولاة هراة » . انظر وفيات الأعيان ١ /٢٨ وبغية الوعاة ص ١٦١ وطبقات الشافعية الكبرى ٢ /١٠٦ وهامش الجواهر المضيئة ص١٧٦ . ويعني بالغريبين : غريب القرآن والحديث ، اوله : سبحان من له في كل شيء شاهد بأنه إله واحد ...الخ قال: فإن اللغة الغريبة إنما يحتاج إليها لمعرفة غريبي القرآن والحديث، والكتب المؤلفة فيها جمة وافرة، والأعمار قصيرة، فلم أجد أحداً عمل ذلك ، فعملته لمن حمل القرآن وعرف الحديث ، وهو موضوع على نسق الحروف المعجمة ..الخ . وقد اختصره أبو المكارم علي بن محمد النحوي المتوفى سنة ٥٦١هـ، وعليه زيادة لابن عساكر المتوفى سنة ٦٣٦هـ ، وسماه « المشرع الروي في الزيادة على غريب الهروي » ، وصنف الحافظ محمد بن عمر الأصبهاني المديني المتوفى سنة ٥٨١هـ تتمة وتكملة له. انظر كشف الظنون ٢ /١٢٠٩ .

(٥) انظر تفسير القرطبي ١٦ /٢٤٠ والمجمل في اللغة للقزويني ج٢ الورقة ٥٥ وكتاب الأفعال لابن القوطية ص٨٢ وكتاب الغريبين ٢ /٨٨ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٥ لغة تيمور .

(٦) انظر البند (٥) من ص ١٧١ وارجع إليه في كل ما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله : إليه ، الضمير فيه ....الخ .

الشرط يوجد عند العلة لأن العلة لا انعقاد لها إلا بالشرط، فإذاً يوجد الحكم والعلة والشرط مقترنان، فيكون وجود الحكم عندهما (لا)[1] محالة، وقوله: **لا وجوباً به:** احتراز عن العلة ، فإن وجوب الحكم بالعلة لا بالشرط ، ألا يرى أن الطلاق المعلق أو العتاق المعلق إذا وجد (عند وجود)[2] الشرط لا يكون وجوبه بالشرط بل (بالعلة)[3] وهي قوله: أنت طالق، أو أنت حر .

فإن قلت : لا نسلم أن الوجوب لا يضاف إلى الشرط ، وقد قلتم إن وجود الحكم عندهما (جميعاً)[4] فلم[5] صار أحدهما أولى في إيجاب الحكم من الآخر؟ قلت: إنما يضاف وجوب الحكم إلى الشيء إذا كان ذلك الشيء مؤثراً وإلا فلا ، والعلة هي المؤثرة في وجوب الحكم أينما وجدت (وقوله)[6] أنت طالق لامرأته، أو أنت حر لعبده بهذه المثابة، بخلاف الشرط ، لأن الدخول كثيراً ما يوجد ولا طلاق عنده ولا عتاق ، فعلم أنه لا أثر للشرط في الوجوب ، ووجود الحكم عنده لا يكون قادحاً، لأن وجوده عنده لا باعتبار أنه مؤثر، بل باعتبار أن العلة انعقدت عنده، ولابد من اقتران الحكم بالعلة، فلزم من اقترانه بها اقترانه بالشرط أيضاً اتفاقاً ، لأن المقترن بأحد المقترنين مقترن بالمقترن الآخر لا محالة .

ثم اعلم أن الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط (بعضهم)[7] قسموا على قسمين منهم البستي[8]، وقد قسم القاضي أبو زيد الدبوسي على أربعة

---

(١) سقط من ك . (٢) في ك : عنده وجد . (٣) في ك : بالعلامة. (٤) سقط من ك .
(٥) في ط : فلما . (٦) في ك : فقوله . (٧) سقط من ك .
(٨) البستي: هذه النسبة إلى (بست) بلدة من بلاد سجستان، وبست أيضا مدينة من بلاد كابل عاصمة المملكة الأفغانية، وقد اشتهر بهذه النسبة غير واحد من العلماء ، منهم من كان سابقاً على عصر شارحنا، وبعضهم لاحق ، فمن السابقين عليه : محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي البستي الشافعي (أبو حاتم) محدث حافظ مؤرخ فقيه لغوي، ولد في بست من بلاد سجستان سنة ٢٦٠هـ، وسمع خلائق بخراسان والعراق والحجاز والشام ومصر والجزيرة وغيرها، وفقه الناس بسمرقند وولي قضاءها وتوفي سنة ٣٥٤هـ بمدينة بست ومن تصانيفه الكثيرة : الثقات ، والمسند الصحيح في الحديث . انظر طبقات الشافعية الكبرى ٢ / ١٤١ والبداية والنهاية ١١ / ٢٥٩ والنجوم الزاهرة ٣ / ٣٤٢ . وأيضا محمد بن إبراهيم بن محمد البستي المالكي (أبو الطيب) فقيه أديب =

أقسام[1] كما هو دأبه، وشمس الأئمة السرخسي قسم على ستة أنواع[2]، وفخر الإسلام (قسم)[3] على خمسة أقسام[4] [رضي الله عنهم أجمعين][5] لكني طويت ذكر الأقسام احترازاً عن الملالة، والحق عندي أن الشرط على قسمين: حقيقة، ومجاز (فالحقيقة)[6] ما توجد العلة عند وجوده، أوما يقف المؤثر على وجوده في ثبوت

= نحوي: توفي بقوص سنة ٦٩٥هـ من آثاره: مختصر شرح الايضاح لابن أبي الربيع الاموي في النحو، انظر بغية الوعاة ص٦ وكشف الظنون ١/٢١٣. وأيضا: علي بن محمد البستي الشافعي (ابو الفتح) أديب كاتب شاعر فقيه، كان مولده سنة ٣٦٠هـ وتوفي في طريقه إلى بخارى سنة ٤٠١هـ من آثاره: شرح مختصر الجويني في فروع الفقه الشافعي. انظر البداية والنهاية ١١/٢٧٨ ومعجم المؤلفين ٧/١٨٦. وأيضا: حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب الخطابي البستي (أبو سليمان) محدث فقيه أديب لغوي شاعر، ولد بمدينة بست من بلاد كابل سنة ٣١٩هـ، وسمع الحديث بمكة والبصرة وبغداد، وتوفي ببست سنة ٣٨٨هـ، من تصانيفه: غريب الحديث، وأعلام السنن في شرح صحيح البخاري. انظر سير النبلاء ١١/٦٠٥ ووفيات الاعيان ١/٢٠٨ ومعجم الأدباء ١٠/٢٦٨ وطبقات الشافعية الكبرى ٢/٢١٨.

(١) وهي: شرط محض، وهو ما يمتنع وجود العلة إلا بوجوده، وشرط هو في حكم العلة نحو شق الزق، فإن الشاق يضمن كأنه أكل الدهن، وإن كان الشق مباشرة إتلاف الزق وإزالة لما يمنع سيلان الدهن، فيوجد السيلان عند الشق لا به، لكنه في حكم العلة، لأن ما يماسك الشيء يعتبر بقدر الممكن في العادات، وتماسك الدهن محفوظاً عن التلف في العادة لا يكون إلا بالأوعية، فيكون شق الوعاء إتلافاً، وشرط هو في حكم العلامة المحضة كالإحصان بعد الزنا، فإنه يتبين بالإحصان أن الحد كان رجماً، فيصير ثبوت الاحصان علماً على موجود واجب قبله، فلا يكون لهذا الشرط حكم العلة بوجه حتى أن أربعة لو شهدوا على الزنا، واثنان على الاحصان، فرجم المشهود عليه، ثم رجع شهود الاحصان وحدهم لم يضمنوا شيئاً وإن لم يوجد هنا سبب ضمان آخر، وشرط صورة ما له حكم، وهو الشرط الخارج على وفاق العادة كقوله تعالى: ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾. انظر تقويم الأدلة ص ٧٨٩ وما بعدها.

(٢) أولها: شرط محض وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده، ويمتنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة حتى يوجد ذلك الشرط، فتصير موجودة عندها حقيقة، والثاني: شرط في حكم العلة، والثالث: شرط فيه شبهة العلة وهو أن يعارضه مالا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده، والرابع: شرط في معنى السبب وهو أن يعترض عليه فعل من مختار ويكون سابقاً عليه، والخامس: شرط اسماً لا حكماً وهو المجاز في هذا الباب، وهو الشرط السابق وجوداً فيما علق بالشرطين، والسادس: شرط بمعنى العلامة الخالصة. ولمعرفة أمثلة كل نوع. انظر أصول السرخسي ٢/٣٢٠.

(٣) سقط من ك.

(٤) الأول: شرط محض وهو ما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به، والثاني: شرط له حكم العلل وهو كل شرط لم تعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها، والثالث: شرط له حكم الأسباب وهو الرابع من تقسيم السرخسي، والرابع: شرط اسما لا حكما وهو الخامس من تقسيم السرخسي، والخامس: شرط هو بمعنى العلامة الخالصة، ولمعرفة الأمثلة انظر أصول البزدوي ٤/٢٠٢.

(٥) زيادة من ك. (٦) في ك: والحقيقة.

الحكم، أوما قال المصنف في المتن، والكل متقارب في المعنى، والمجاز ما هو غير هذا، فبعد ذلك كل ما يقسم من الشرط يكون بحسب المجاز لا بحسب الحقيقة[١].

قوله : **إليه** : الضمير فيه ، وفي عنده، وفي : **به**: راجع إلى ما في عما ، وفي قوله: لا به راجع إلى دخول الدار .

قوله : **وقد يقام الشرط مقام العلة**[٢] : إلى آخره، بيانه: أن الأصل في إضافة الحكم هو العلة لأنه أثرها ووجود الأثر بالمؤثر، فيُضاف إليها، لكن قد تتعذر الإضافة إلى العلة، ويضاف إلى الشرط صيانةً للنفس والمال، لما أن بين الشرط والعلة اشتراكاً من حيث وجود الحكم عندهما كالواقع الهالك في البئر المحفورة على قارعة الطريق تلخيصه: أن المشي سبب محض للسقوط، وثقل الواقع (علته)[٣] والحفر شرطه، فلم يضف الحكم إلى العلة لتعذر الإضافة، لأن الثقل طبيعي لا تعدي فيه ولا اختيار، وقد حصل هكذا بخلق الله تعالى كذلك، ولم يضف إلى السبب أيضاً لأن المشي في الطريق مباح، وضمان الجناية لا يُضاف إلى ما ليس بجناية، فتعين الشرط وهو الحفر لإضافة الحكم إليه، لأن الحافر متعدٍ في فعله، وإنما قلنا إن الحفر شرط لأن الأرض كانت مانعة عمل العلة، فلما زالت مسكتها بالحفر عمل العلة عملها، فعلم أنه شرط كالدخول المعلق به الطلاق إذا وجد يزول ما كان مانعاً قبل وجوده وهو التعليق، فتنعقد العلة عنده وتعمل عملها، والمسكة بضم الميم وسكون السين ما يمسك به كذا السماع[٤]، فإن قلت إن فحول النحاة أجمعوا على أن النسبة إلى فَعيلة إذا لم يكن

---

(١) انظر التحقيق ص٢٧٤ وشرح المنار ٢ /٩٢١ والتوضيح مع التلويح ٣ /١١٨ وشرح النظامي ص١٣٢.

(٢) قال الاخسيكثي: وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق هو شرط في الحقيقة، لأن الثقل علة السقوط، والمشي سبب محض ، لكن الأرض كانت مسكة مانعة عمل الثقل، فصار الحفر إزالة للمانع فثبت أنه شرط، ولكن العلة ليست بصالحة للحكم لأن الثقل أمر طبيعي لا تعدي فيه، والمشي مباح بلا شبهة فلم يصلح أن يجعل علة بواسطة الثقل، وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرطة شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعا . اهـ انظر الحسامي ص ١٣٢ .

(٣) سقط من ك .

(٤) انظر القاموس ٢ /٢٦٨ .

مضـاعفاً أو معتل العين على (فَعَلِيٌ)[1] كحنفي، وإلى فعيل فَعِيلٍ فَعِيلِيّ ،ولهذا قيل الدين حنيفي، والمذهب حنفي، فكيف جاز في النسبة إلى الطبيعة طبيعي حتى قال المصنف: لأن الثقـل طبيعي[2] باليـاء، وكان القياس حذفهـا؟ قلت: نعـم، لكن لم يقولوا إن ماكان خـارجاً عن قياسـهم لا يجوز استعماله على خلاف القياس، بل هم بأسرهم استعملوا أشياء على خلاف القياس، ثم قالوا: هذا شاذ، وهذا نادر يسمع ولا يقاس عليه، ألا يرى إلى ما أورد عبد القاهر في «المقتصد»[3] وشيخه الفسوي[4] في «الايضاح»[5]، وجار الله في «المفصل» معدولاً عن القياس في النسبة إلى عميرة كلب عميري، وإلى سليقة سليقي[6]، والسليقة هي الطبيعة المستقيمة، يقال لرجل من

---

(١) في ك: فعـــل.

(٢) طبيعي بالياء: هكذا أورده الشارح وكذلك فعل صاحب التحقيق، لكنه بدون الياء في النسخة التي تيسرت لي من المتن. انظر الحسامي ص ١٣٣ والتحقيق ص ٢٧٥.

(٣) من مصنفات عبد القاهر الجرجاني (المغني) وهو شرح مبسوط ـ ثلاثون جزءا ـ للإيضاح في النحو الذي صنفه أبو علي حسن بن أحمد الفارسي المتوفى سنة ٣٧٧هـ ثم لخصه في مجلد وسماه المقتصد، انظر كشف الظنون ١/ ٢١٢ والاعلام ٤/ ١٧٤.

(٤) هو الحسن بن أحمد بن عبدالغفار بن محمد بن سليمان بن ابان الفارسي القسوي (أبو علي) نحوي، صرفي، عالم بالعربية والقراءات، ولد ببلدة فسا سنة ٢٨٨هـ وقدم بغداد، وسمع الحديث، وبرع في علم النحو وانفرد به، وقصده الناس من الأقطار، وأقام بحلب عند سيف الدولة بن حمدان مدة، ثم رجع إلى بغداد، فاقام بها إلى ان توفي سنة ٣٧٧هـ من تصانيفه الكثيرة: التكملة في التصريف، والحجة في علل القراءات السبع، والإيضاح في النحو. انظر تاريخ بغداد ٧/ ٢٧٥ ووفيات الأعيان ١/ ١٦٣ ومعجم الأدباء ٧/ ٢٣٢ ونزهة الألبا ص٣٨٧ والنجوم الزاهرة ٤/ ١٥١ وكشف الظنون ١/ ١٣١ و٢١١ و٢١٣ و٣٨٤ و٢/ ١١٤٢ و١١٧٩.

(٥) الإيضاح مصنف في النحو للشيخ ابي علي حسن بن أحمد الفارسي النحوي، وهوكتاب متوسط مشتمل على ١٩٦ باباً، منها إلى ١٦٦ نحو، والباقي إلى آخره تصريف، وقد اعتنى به جمع من النحاة وصنفوا له شروحاً، وعلقوا عليه، منهم عبدالقاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ، كتب أولاً شرحاً مبسوطاً في نحو ٣٠ مجلداً ثم لخصه في مجلد سماه المقتصد، أوله: أحمد الله عزت قدرته...إلخ، وشرحه أبو القاسم زيد بن علي الفسوي المتوفى سنة ٤٦٧هـ، وغيرهما. انظر كشف الظنون ١/ ٢١١.

(٦) انظر الشافية ص ٤٢ والمفصل للزمخشري ص٢١٢ والإيضاح للفسوي: الورقة ٨٥ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٠٦ نحو.

أهل السليقة أي من أهل[1] الطبيعة سليقي[2]، فإن قلت: لا نسلم أن هذا مما استعمل على خلاف القياس، ولم قلتم إن غير المصنف استعمل هكذا؟ قلت: إنك لو فتحت عينيك وأرعيت أذنيك لاتكاد ترى وتسمع أن أحداً يقول طبعي بدون الياء، بل يقولون علم طبيعي، وأمر طبيعي حتى لو تكلم أحد عند المحصلين[3] وقال: علم طبعي يضحكون منه غاية الضحك تعجباً من استعماله على خلاف استعمال الفصحاء. قوله: **وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة**[4] : والمراد من معارضة العلة الشرط[5] كون العلة صالحةً لإضافة الحكم إليها، وإنما قلناه لأنه لا يكون بينهما معارضة أصلاً لعدم المساواة. قوله: **في ضمان النفس والأموال:** اعلم أن ضمان الأموال يجب في مال الحافر، وضمان النفس يجب على عاقلته، لأن العاقلة تتحمل النفس دون المال، لكن لا يجب عليه القصاص ولا الكفارة ولا يحرم عن الميراث لعدم مباشرة الاتلاف[6] .

قوله: **ولهذا قلنا** [7] **إلى آخره:** إيضاح لكون العلة صالحةً لإضافة الحكم إليها، صورته ما إذا شهد شاهدان على تعليق العتق بالدخول، وشهد آخران على الدخول فحكم القاضي بالعتق، ثم رجعوا فالضمان[8] على شاهدي التعليق، لأنهما شاهدا العلة، وكذلك في شاهدي تعليق الطلاق مع شاهدي الشرط إذا رجعوا بعد الحكم يجب الضمان[9] على شاهدي التعليق لما قلنا .

---

(١) في ك : أي من أهل السليقة أي من أهل الطبيعة .

(٢) انظر : الشافية ص٤٢ والمفصل للزمخشري ص ٢١٢ والإيضاح للفسوي : الورقة ٨٥ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٠٦ نحو .

(٣) المحصلون : المميزون لما يحصل . انظر القاموس ٢ / ٣٠٠ .

(٤) انظر البند (٢) من ص (١٧٥) ، وارجع إليه أيضا عند قوله في ضمان النفس والأموال .

(٥) بفتح الطـــاء .

(٦) انظر : التحقيق ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦ وشرح النظامي ص ١٣٢ والهداية ٤ /١١٨ و١٤٢ .

(٧) قال الاخسيكثي : وأما إذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا أن شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعا بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين لأنهم شهود العلة اهـ. انظر الحسامي ص ١٣٣ .

(٨) أي ضمان العبد .

(٩) أي ضمان ما أداه الزوج من المهر إلى المرأة .

فإن قلت كيف يكون (شاهدا)[1] التعليق شاهدي العلة، والتعليق ليس بسبب في الحال عندنا؟ قلت: نعم، إن المعلّق لا يكون علة في الحال، لكن يكون علة حين وجود الشرط[2] وكلامنا في وجود الشرط، فيكون شاهدا التعليق شاهدي العلة، فيضاف الضمان إليهما[3] دون شاهدي الشرط ، اعلم أن هذا الذي قلنا فيما إذا رجع شهود اليمين والشرط جميعاً ، أما إذا رجع شهود الشرط خاصة هل يجب الضمان عليهم أم لا ؟ ففيه اختلاف المشايخ ، واختيار شمس الأئمة السرخسي أنه لا ضمان عليهم[4] ، واختيار فخر الإسلام أنه يجب الضمان عليهم ، وجه الأول: الاستدلال بشهود الإحصان إذا رجعوا خاصةً دون شهود الزنا حيث لا يجب الضمان على شهود الاحصان[5]، فكذا على شهود الشرط والجامع أن الدخول ليس بسبب للحكم[6] بذاته، وإنما هو سبب له إذا وجد اليمين كالإحصان ليس بسبب للحكم[7] بذاته، وإنما هو سبب له إذا وجد الزنا، ثم شهود الإحصان إذا رجعوا خاصةً لا ضمان عليهم، فكذا شهود الدخول إذا رجعوا خاصةً ، ووجه الثاني : أن شهود الشرط إنما لم يجب (عليهم)[8] الضمان [9] إذا رجع الفريقان لصلاحية العلة لإضافة الحكم إليها ،وهنا ليست بصالحة لعدم التعدي[10] فيضاف الضمان إلى شهود الشرط لوجود التعدي[11] (منهم)[12] .

---

(١) في ط : شاهدي .

(٢) إذ أن الفريقين لما شهدوا وقضى بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم فصار علة حقيقية .

(٣) لأنهما شاهدا العلة فإنهما أثبتا قول الزوج أنت طالق ، وقول المولى أنت حر، وكل واحد منهما صالح لإضافة الطلاق أو العتق إليه، فلم يجز إضافته إلى الشرط، ومن ثم لم يضمن شهود الشرط شيئاً .

(٤) واختاره عامة المحققين .

(٥) خلافاً لزفر ، وسيأتي الكلام قريباً على مسألة رجوع شهود الاحصان .

(٦) في ط : الحكم .

(٧) في ط : الحكم .

(٨) سقط من ك .

(٩) في ك : الضمان عليهم .

(١٠) إذ شهود اليمين ثابتون على شهادتهم .

(١١) برجوعهم عن شهادتهم . انظر : أصول البزدوي ٤ /٢٠٧ ـ ٢٠٩ وأصول السرخسي ٢ /٣٢٣ وشرح المنار ٢ /٩٢٩ والتحقيق ص ٢٧٦ .

(١٢) سقط من ك .

قوله : **وكذلك العلة والسبب**[1] : إلى آخره ، اعلم أن العلة والسبب إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب لأنها هي المؤثرة دونه ، وهو المراد من قوله : **سقط حكم السبب**، كما في شهود التخيير والاختيار في الطلاق والعتاق، صورته في الطلاق: ما إذا شهد شاهدان أنه قال لامرأته[2] اختاري نفسك وهي غير مدخول بها، وشهد آخران أنها اختارت نفسها [3]، ثم رجع الفريقان بعد الحكم بالطلاق يجب ضمان نصف المهر للزوج على شهود الاختيار لأنهم شهود العلة، لأن الطلاق يجب بالاختيار، وهم أثبتوه زوراً، ولا يجب على شهود التخيير، لأن التخيير سبب يفضي إلى الطلاق إذا وجد الاختيار، وصورته في العتاق : ما إذا شهد شاهدان أنه جعل عتاق عبده بيد فلان وجعله مخيراً[4]، وشهد آخران أن الفلان اختار العتاق[5]، ثم رجع الفريقان بعد الحكم فالضمان على شهود الاختيار خاصة لما قلنا ، أما إذا رجع شهود التخيير خاصة فحينئذ يجب (الضمان)[6] عليهم لعدم صلاحية العلة لإضافة الحكم[7] لعدم التعدي من شهود الاختيار[8] .

قوله : **كان القول قوله** : [9] أي قول الحافر، وهذا لأنه إنما كان يضاف الحكم

---

(١) قال الاخسيكثي : وكذلك العلة والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم أن الضمان على شهود الاختيار لأنه هو العلة والتخيير سبب . أهـ انظر الحسامي ص١٣٣ .

(٢) يعني في المجلس الفلاني .

(٣) يعني في مجلس التخيير .

(٤) أي في المجلس الفلاني .

(٥) اي في مجلس تخيير السيد له .

(٦) سقط من ك .

(٧) وهو الضمان .

(٨) إذ هم باقون على شهادتهم ، وقال صاحب التحقيق : وينبغي أن يكون على الاختلاف كما إذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسالة شهود الشرط واليمين . انظر التحقيق ص ٢٧٦ .

(٩) قال الاخسيكثي : وعلى هذا قلنا إذا اختلف الولي والحافر ، فقال الحافر أنه أسقط نفسه كان القول قوله استحساناً لأنه يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم ، وينكر خلافة الشرط بخلاف ما إذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لأنه صاحب علة . انظر الحسامي ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .

إلى الشرط لتعذر صلاحية العلة للإضافة، وهنا يدعي الحافر صلاحية العلة وينكر كون الشرط خلفاً عنها ، فيكون القول قوله لتمسكه بالأصل ، قال شمس الأئمة في أصول الفقه : فالقول قول الحافر استحساناً[١] .

قوله : **بخلاف ما**[٢] : إلى آخره ، يعني أن الجارح[٣] إذا قال أن المجروح مات بسبب آخر ، وقال الولي : بل مات بتلك الجراحة[٤]، فالقول قول الولي لتمسكه بالأصل لأن الأصل في العلة أن تكون صالحة لإضافة الحكم إليها[٥]، فإن قلت: كيف تكون هذه المسألة بخلاف المسألة الأولى، وقد أضيف الحكم فيهما جميعاً إلى صاحب العلة؟ قلت: وجه كونهما مخالفتين[٦] من حيث أن في المسألة الثانية القول قول الولي وفي الأولى لا [٧] .

قوله : **وعلى هذا قلنا**[٨] : أي على الأصل الذي قلنا وهو أن العلة إذا كانت صالحةً لإضافة الحكم إليها لا يضاف إلى الشرط، وكذا إلى السبب قلنا لا يضمن إذا حل قيد عبد فأبق[٩]، لأن الحل شرط لزوال المانع من الذهاب ، وما يكون به زوال المانع يكون شرطاً كالدخول المعلق به الطلاق إذا وجد، لكن له حكم السبب ، أعني

---

(١) قلت : والقياس أن يكون القول قول ولي الهالك في البئر، وهو قول أبي يوسف الأول ، لأن الضمان قد وجب على عاقلة الحافر ، فهو يدعي إلقاء النفس مريداً إسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله، ولأن الظاهر شاهد للولي ، إذ الإنسان لا يلقي نفسه عمداً في البئر في العادة مع أنه منهي عنه شرعاً ، قال تعالى : ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر ، ووجه الاستحسان ما ذكره الشارح . انظر : أصول السرخسي ٢ / ٣٢٤ والتحقيق ص ٢٧٧ .

(٢) انظر البند (٩) من الصفحة السابقة .

(٣) في ك : الخـــارج .

(٤) اعلم أن الجارح صاحب علة إذ الجرح علة موجبة للضمان .

(٥) فعند وجود العلة لا يقبل العارض المسقط من غير حجة .

(٦) في ك : مخالفيـــن .

(٧) انظر المرجعين السابقين .

(٨) سأوافيك بعبارة المتن قريباً .

(٩) وهذا بالاتفاق بين أصحابنا وهو قول الشافعي رحمه الله على ما دلت عليه عبارة الأسرار، وهذا إذا كان العبد عاقلاً، وإن كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في مسألة فتح باب قفص الطير، وستأتي .

لهذا الشرط لأنه وقع سابقاً على علة التلف وهي الإباق، والسبب هو الذي يتقدم على العلة، والشرط قد يتأخر وجوده عن صورة العلة، ولم يضف[1] الحكم وهو التلف الحاصل بالإباق إلى الحل لأنه تخلل بين الشرط والحكم علة قائمة بنفسها غير حادثة بالحل، لأنه ربما يوجد الحل ولا يوجد الإباق، وكذا بالعكس، فلم يلزم من وجود الحل وجود الإباق الذي به يحصل تلف مالية العبد جزماً.

قوله: **والشرط مما يتأخر** [2]: أي عن صورة العلة، وإنما قيدنا بالصورة لما أن العلة حقيقةً لا تنعقد إلا عند وجود الشرط، فلا يكون متأخراً، إلا أنه قد يكون متأخراً عن صورة العلة كما في التعليق بالشرط [3].

قوله: **ثم هو سبب محض**[4]: أي هذا الشرط [5] الذي له حكم السبب سبب محض لاعتراض العلة القائمة بنفسها[6]، وقولنا: سبب محض احتراز عن السبب الذي فيه معنى العلة كعلة العلة[7]، وإنما احترز به عنه لإشكالٍ يقال وهو أنه لما كان سبباً ينبغي أن يُضاف الحكم إليه، فقال في جوابه إنه سبب محض فلا يُضاف الحكم إليه، فإن قلت: كيف تكون العلة قائمة بنفسها والعلة عرض، ولا قيام للعرض إلا بغيره؟ قلت: نعم لا قيام للعرض إلا بغيره، لكن المراد منه أن لا يكون حدوثها بالسبب السابق، ألا يرى أن المصنف نادى بأعلى صوته رفعاً لهذاالوهم وقال: غير حادثة بالشرط أي بالحل.

---

(١) في ط: يصف.

(٢) قال الاخسيكثي: وعلى هذا قلنا إذا حل قيد عبد حتى أبق لم يضمن، لأن حله شرط في الحقيقة وله حكم السبب لما أنه سبق الإباق الذي هو علة التلف، فالسبب ما يتقدم، والشرط ما يتأخر، ثم هو سبب محض لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط، وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم أصابت شيئاً لم يضمنه، إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل مسبباً، انظر الحسامي ص١٣٤.

(٣) فإن المعلق وهو قوله: أنت طالق أو أنت حر ينعقد علة عند وجود الشرط، ووجوده تكلما سابق على وجود الشرط.

(٤) انظر البند (٢) عاليه، وارجع إليه فيما سيورده الشارح من المتن إلى قوله: وهذا صاحب شرط.

(٥) وهو الحل. (٦) وهي الإباق. (٧) وذلك كقود الدابة وسوقها.

قوله : **ما هو علة** : أراد به الإباق الذي (به[1] حصل) [2] تلف مالية العبد .

قوله : **وكان هذا** : أي كان إباق العبد بعد الحل كإتلاف الدابة الجائلة[3] بعد الإرسال حيث لا يضمن المرسل، فكذا الحالُّ، وإنما لم يضمن المرسل لأن إرساله سبب محض تخلل بينه وبين التلف فعل فاعل (مختار)[4] أعني إتلاف الدابة، وهو غير منسوب إلى السبب، فلا يكون المرسل سابقاً لخروجها عن سنن الإرسال[5] .

قوله : **إلا أن المرسل** : إلى آخره استثناء من قوله : وكان هذا كمن أرسل . وإنما ذكر هذا لبيان نوع فرقٍ بين الإرسال والحل، وهو أن الارسال سبب محض في الأصل، على معنى أنه لم يحصل به زوال المانع، فيكون في معنى الشرط، بخلاف الحل فإنه شرط زال به المانع من الإباق، فجعل في حكم السبب لما قلنا، وإنما قلنا إنه لم يحصل به زوال المانع لأنه لا يكون المقصود من (حبس)[6] الدابة وربطها أن (لا)[7] تتلف شيئا . قوله: **وهذا صاحب شرط** : أي الذي حل قيد العبد[8] .

قوله : **وقال أبو حنيفة وأبو يوسف** [9] **[رضي الله عنهما]**[10] : إلى آخره،

---

(١) سقط من ك .
(٢) في ك : حصـــل به .
(٣) الجائلة: من جال بمعنى طاف . القاموس ٢ / ٢٩٦ .
(٤) سقط من ك .
(٥) قال في التحقيق نقلاً عن المبسوط: وحل القيد من هذا الرجل كإرسال الدابة ممن أرسلها في الطريق فجالت يمنة أو يسرة عن سنن الطريق ، ثم سارت أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابت شيئا لم يضمنه المرسل ، لأن بالجولان والوقوف قد انقطع حكم إرساله ، ثم انها انشأت سيراً باختيارها فكانت كالمنفلتة، إلا أن لا يكون لها طريق غير الذي أخذت فيه، فحينئذ يكون ضامنا ، لأنه إنما سيرها في الطريق الذي يمكنها أن تسير فيه، وقد سارت في ذلك الطريق ، فكان هو سائقا لها . اهـ. ثم اعلم أن الشارح احترز بقوله الجائلة: عما إذا أرسل دابة في الطريق فأصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما إذا سار بها لأنه سائق لها مادامت تسير على سنن إرساله .
(٦) في ط : جنس .
(٧) سقط من ك .
(٨) انظر التحقيق ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ وأصول السرخسي ٢ / ٣٢٥ .
(٩) قال الاخسيكثي : قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير أنه لا يضمن، لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا ، وقد اعترض عليه فعل المختار فبقي الأول سبباً محضاً ، فلم يجعل التلف مضافاً إليه ، بخلاف السقوط في البئر لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه .اهـ. انظر : الحسامي ص ١٣٥ .
قلت : وكما ترى جاءت هذه العبارة في النسخة التي بين يدي ، وكذا أوردها صاحب التحقيق بدون حرف العطف، ووجهه أنه بيان وإيضاح لما ذكره من الأصل ، فهو كقولك ألا يرى .
(١٠) زيادة من ط .

هذا فرع (آخر)[١] لما ذكره من الأصل، بيانه: أن الفاتح لباب القفص إذا طار الطير من فوره لا يضمن[٢]، لأن الفتح شرطٌ زال به المانع من الطيران. لكن له حكم السبب باعتبار أنه تقدم على علة التلف ، وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير حادث بالسبب الأول ، لأنه قد يوجد الفتح ولا يوجد الطيران ، فبقي الفتح من هذا الوجه سبباً محضاً ، فلم يضف الحكم إليه إلا إذا هيجه حيث يضمن ، لأنه إذا هيجه فقد ألجأه على الطيران ، فصار فعله منتقلاً إليه بخلاف ما إذا لم يهيج لأنه إنما طار باختياره، فصار كما إذا لبث ثم طار، لكن محمداً[٣] [رحمه الله][٤] يقول: فعل الدابة[٥] لا يصلح لإضافة الحكم إليه[٦] فيضاف إلى صاحب الشرط[٧] ، قلنا نعم، لكن يصلح لقطع نسبة الحكم كالدابة المرسلة الجائلة يميناً وشمالاً . قوله : **لما قلنا**[٨] : إشارة إلى قوله: وله حكم السبب لما سبق إلى آخره. قوله: **فبقي الأول:** أي فتح باب القفص، قوله: **بخلاف السقوط في البئر:** هذا جواب سؤالٍ مقدرٍ وهو أن يقال: إنكم تقولون لا يضاف الحكم إلى الشرط إذا تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعلٍ، فلم أضفتم في مسألة البئر إلى الحفر وهو الشرط مع وجود التخلل؟ فقال في جوابه: إنما أضيف هناك إلى الشرط لأن الواقع في البئر لا اختيار له في السقوط لعدم علمه

---

(١) سقط من ك .

(٢) أي عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وقيد بقوله (من فوره) لأنه إذا طار بعد ساعة من فتح باب القفص لا يضمن الفاتح بلا خلاف .

(٣) وكذا الشافعي رحمه الله .

(٤) زيادة من ط .

(٥) إنما قال الشارح (فعل الدابة) ولم يقل: فعل الطير وهو الطيران : إشارة إلى مسألة أخرى ، ما يقال في هذه يقال فيها وهي ما إذا فتح باب اصطبل فخرجت الدابة من فورها وضلت .

(٦) لأن فعل الطير والدابة وهو الطيران والخروج هدر .

(٧) ولأن الدابة أو الطير لا يصبر عن الخروج والطيران عادة، والعادة إذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها ، فإذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق، فيكون الفتح سبب ضمان كالشق، ولم تبطل الإضافة إليه باختيار الطير والدابة في الطيران والخروج لأنه اختيار فاسد .

(٨) انظر البند (٩) من الصحيفة السابقة، وارجع إليه أيضاً فيما سيذكر الشارح من المتن إلى قوله: بخلاف السقوط في البئر .

بعمق الأرض[١] وكلامنا فيما إذا تخلل فعل فاعل مختار حتى إذا اختار السقوط فأسقط نفسه كان دمه هدراً[٢]، كالماشي عالماً[٣] على القنطرة الواهية الموضوعة بغير حق إذا هلك لا يضمن الواضع[٤].

قوله : **وأما العلامة** [٥] : إلى آخره، هذا هو القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في أول الفصل [٦]. اعلم أن الإحصان ليس بسببٍ لحكم الزنا[٧]، لأن أدنى درجات السبب أن يكون موصلاً لا مانعاً، ووجوده مانع لا موصل فلا يكون سبباً، وليس بعلة لأن العلة إذا تمت لابد من اقتران الحكم معها ، والإحصان كان تاماً قبل الزنا ولا حكم معه، ولأن الحد عقوبة شرعت زاجرةً مانعةً لمباشرة المحظور، والإحصان ليس بمحظورٍ فلا يكون علة، وليس بشرط[٨] لأن حكم الشرط أن يتوقف انعقاد العلة إلى وجوده، والزنا إذا وجد لا يتوقف إلى إحصانٍ

---

(١) فلم يصلح السقوط الذي اعترض على الشرط لقطع الحكم عن الشرط وإضافته إليه .

(٢) ولم يضمن الحافر،لأن ما اعترض على الشرط وهو الإسقاط والإلقاء في البئر علة صالحة لإضافة الحكم إليه لصدوره من مختار على وجه القصد إليه، فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة .

(٣) في ك : عائماً .

(٤) انظر : التحقيق ص٢٧٨ وأصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ / ٢١٤ .

(٥) قال الاخسيكثي : وأما العلامة فما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، وقد تُسمى العلامة شرطا وذلك مثل الإحصان في باب الزنا فإنه إذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا، فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا ، ولهذا لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال . انظر الحسامي ص ١٣٥ ثم اعلم أن العلامة في اللغة الأمارة كالمنارة للمسجد .

(٦) انظر المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٧) قيل : إحصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة أشياء هي : العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح، والدخول بالنكاح ، وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الإحصان والإسلام، وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله : شرط الإحصان على الخصوص شيئان : الإسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله ، فأما العقل والبلوغ فهما شرطا الأهلية للعقوبة لا شرطا الإحصان على الخصوص ، والحرية شرط تكميل العقوبة .

(٨) اعلم أن كون الإحصان علامة لا شرطا طريقة القاضي أبي زيد الدبوسي في التقويم ، واختارها بعض المتأخرين، فأما أصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الإحصان شرطاً لوجوب الرجم لا علامة واستدلوا على ذلك بأن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده ، والإحصان بهذه المثابة ، لأن وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الإحصان ، وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية ، فإنها سابقة على الصلاة . بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلاة ، وتوقف انعقادها صلاة عليها ،وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تأخره عنه ، وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ، ثم أنها شروط حقيقة بلا خلاف لتوقف صحة الصلاة والنكاح عليها ، وليست بعلامات ، فكذا الاحصان للرجم .

سيوجد فلا يكون شرطاً، لكن ثبوته معرف لحكم الزنا الصادر بعده من غير أن يتعلق الوجود أو الوجوب به، ولهذا[1] إذا شهد أربعة على الزنا وإثنان على الإحصان فحكَمَ القاضي بالرجم ثم رجع الفريقان ، أو رجع شهود الإحصان خاصة فلا ضمان على شهود الإحصان [2] .

قوله : **وقد تسمى (العلامة)[3] شرطاً** : يعني مجازاً ، لأن في الشرط معنى (العلامة)[4] من حيث أنه علم على الوجود كهي .

قوله : **وذلك مثل الإحصان[5]** : أي الذي قلنا من حد العلامة بقولنا ما يعرِّف الوجود هو مثل الإحصان ،ويجوز أن يكون المراد بقوله: **ذلك:** مجموع ما ذكر أولاً بأن تؤول[6] كلمة ذلك بالمذكور، أي المذكور مثل الإحصان ، والمذكور شيئان حقيقة العلامة وهي ما يعرف الوجود إلى آخره، وتسميتها شرطاً ، بيان الأول ظاهر لصدق حد العلامة على الإحصان، وكذا الثاني [7] ظاهر أيضاً لأن المجاز صحته باعتبار المناسبة، ولا شك أن بين العلامة والشرط مناسبة كما قلنا، فيجوز أن يسمى الإحصان شرطاً مجازاً .

---

(١) قوله : ولهذا : أي ولأن الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي .

(٢) لأن العلامة ليست بصالحة لخلافتها عن العلة أصلا لما ذكر من انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه، وعند زفر رحمه الله : إن رجع شهود الإحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه ، وإن رجع شهود الزنا والإحصان جميعا يشتركون في الضمان ، لأن الاحصان شرط الرجم، ومن أصله أن الشرط والعلة سواء في إضافة الضمان إليهما ، لأن الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة ، ولا يتصور ثبوته إلا عند وجودهما ، فيضاف الحكم إلى كل واحد منهما .

(٣) في ك : العلــة .

(٤) في النسختين : العلة . قلت : والتصحيح من السياق .

(٥) انظر البند (٥) من الصحيفة السابقة وارجع إليه فيما سيذكر من المتن إلى قوله : بحال .

(٦) في ك : تول .

(٧) في ط : للثاني .

قوله : **بحال :** يعني سواء رجع شهود الإحصان خاصة أو رجع الفريقان[1] جميعا[2] .

اعلم أن بعض الشارحين[3] قال : قوله : **لم يضمن شهود الاحصان بحال :** دليل على أن الإحصان ليس فيه معنى الشرط [4] ، ولقد صدق ، ولكن تناقض قوله، لأنه قال في شرحه قبيل هذا : الإحصان علامة بمعنى الشرط [5] .

* * *

---

(١) الفريقان هم شهود الزنا وشهود الإحصان .

(٢) وسواء رجعوا قبل قضاء القاضي أو بعده أو قبل إمضاء ما قضى به أو بعده . انظر التحقيق ص ٢٧٩ ، وكشف الأسرار ٤ /٢١٨ والتوضيح مع التلويح ٣/ ١٢٥ ، وشرح المنار ٢ /٩٢٦ .

(٣) المراد بـ (بعض الشارحين) هنا : الإمام حسام الدين السغناقي رحمه الله ، فإن العبارة التي سينتقدها الشارح له .

(٤) انظر الوافي للسغناقي ص ٣٥٧ .

(٥) انظر المرجع السابق ص ٣٤٩ و٣٥٦ .

فصـــل

اختلف الناس في العقل [١]: إلى آخره، إعلم أنه لما فرغ عن القياس ومتعلقاته ذكر العقل، لأن القياس لابد له من رأيٍ يعرف به الجامع بين الأصل والفرع، والرأي لا يكون إلا بالعقل، وربما يحتاج القائس إلى بيان حقيقة العقل وحكمه، فذكره لهذا عقيبه، قال بعض الناس: العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي والإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم، وقال الغزالي[٢] في منخوله[٣] : هو صفة يتهيأ للمتصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات[٤] . وكلا القولين فاسد، أما الأول: فلأن الذاهل[٥] عن جواز الجائزات واستحالة المستحيلات يسمى عاقلاً، وليس في حال الذهول له علمٌ بالجواز والاستحالة، ولأن النائم مكلف بالإجماع بدليل وجوب القضاء، ولا تكليف بدون العقل، وليس له علم في حالة النوم بالجواز والاستحالة، ولو كان العقل هو العلم بالجواز والاستحالة لما

---

(١) ساوافيك بعبارة المتن قريباً .

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد الشافعي حجة الإسلام فيلسوف متصوف، ولد بقصبة طوس بخراسان سنة ٤٥٠هـ وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في حانوته، فلما احتضر أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له صوفي صالح، فعلمهما الخط وأدبهما، ثم رحل الغزالي بعد ذلك إلى نيسابور، ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته ، والغزالي: نسبة إلى صناعة الغزل عند من يقول بتشديد الزاي ، أو إلى (غزلة) من قرى طوس عند من قال بالتخفيف، وتوفي رحمه الله سنة ٥٠٥هـ وله نحو مائتي مصنف منها: محك النظر، وتهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين ، والمنخول من علم الأصول وغيرها .انظر : وفيات الأعيان ١ /٥٨٦ وشذرات الذهب ٤ / ١٠ وطبقات الشافعية الكبرى ٤ /١٠١ والفتح المبين ٢ /٨ والاعلام ٧ /٢٤٧ .

(٣) المنخول من علم الأصول: مصنف في أصول الفقه لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي.

(٤) انظر المنخول : الورقة ١٥ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٦ أصول فقه .

(٥) الذاهل : الناسي للشيء بسبب شغل .

كُلِّف النائم، وأما الثاني : فلأن المراد من قوله : درك العلوم : لا يخلو إما أن يكون جملة العلوم أو بعضها ، لا يجوز أن يكون المراد جملة العلوم، لأن الأكمه[1] ليس له علم بالألوان أصلاً ولا يتهيأ له دركه مع أنه عاقل ، وكذا الأصم ليس له علم بالأصوات ولا يتهيأ له دركه حالة الصمم أصلاً مع أنه عاقل، ولا يجوز أن يكون المراد بعض العلوم لأن إرادة الخصوص من العموم مجاز ، واستعمال المجاز في موضع بيان الحقيقة فاسد، وأيضاً يلزم من هذا التعريف تعريف الشيء بما يتعرف هو به[2]، وهو فاسد، لأنه قال: والنظر في المعقولات، والمعقول لا يُعرف إلا بعد معرفة العقل، وهو قد عرف العقل بالمعقول فافهم، وقال بعضهم: إنه قوة التمييز، وفيه نظر، لأن الحمار له تمييز بين الماء والنار حتى أنه يشرب الماء ويفر من النار، وكذا له تمييز (بين)[3] ما يؤلمه ومالا يؤلمه ، الاترى أنك إذا تنفست على وجهه لا يلتفت إليك قط، وإذا ضربته أو أشرت إليه بالمرزبة[4] أو طعنته بالمسلة[5] يسرع غاية الإسراع وكذا يفرق بين البئر[6] وغيرها حيث لا يوقع نفسه إذا رآها، وكذا بين التبن والشعير إلى غير ذلك ولا يسميه أحد عاقلاً مع وجود التمييز، وقال شمس الأئمة إنه نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج[7]، وقال فخر الإسلام البزدوي هو نور في (بدن)[8] الآدمي[9] مثل الشمس في ملكوت الأرض

---

(١) الأكمه : الأعمى انظر القاموس ٢ / ٣١٩ و ٥٨١ . (٢) وذلك دور . (٣) سقط من ك .

(٤) في ك: بالمروبة ، وفي ط: بالمزربة، قلت : والتصحيح من القاموس ، ففيه : الارزبة والمرزبة بكسر أولهما وسكون ثانيهما ، وفتح ثالثهما ، وتشديد الباء المفتوحة فيهما ، او في الأولى فقط : عصية ـ بضم العين وفتح الصاد ، وكذا الياء المشددة ـ من حديد .

(٥) المسلة بكسر الميم : مخيط ـ بكسر الميم وسكون الخاء وفتح الياء ـ ضخم . انظر المرجع السابق ١ / ٦٣ و ٢ / ٣٣٣ .

(٦) في ك : السير .

(٧) وهو ـ اي العقل ـ بمنزلة السراج فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يُدرك بالحواس ، لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ، ولكنه يدل العين عندالنظر عليه ، فكذلك نورالصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك بالعقل ذلك بتوفيق الله تعالى . إلى هنا لفظ شمس الأئمة السرخسي . انظر أصول السرخسي ١ / ٣٤٦ .

(٨) في ك : بذن . (٩) وقيل محله منه الراس ، وقل محله القلب .

يضيء به(1) الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي إليه(2) أثر الحواس(3)، وكلاهما(4) قريب، وقريب من هذا قول المصنف [رحمه الله](5) في المتن (6) وسنبينه إن شاء الله تعالى، فأقول أنا: العقل ما به يتأمل فيما غاب عن الحس، وإنما قلناه لأن كل من يتأمل فيما غاب عن الحس يصح أن يقال إنه عاقل، وكل من (له)(7) عقل يصح أن يتأمل فيما غاب عن الحس، فعلم أن هذا صحيح لاطراده وانعكاسه، ثم اعلم أن فيه اختلافاً من نوع آخر، قال بعضهم إنه جوهر(8) لاستحالة البقاء على الأعراض، وقال بعضهم أنه عرض من جنس المعاني بدليل استحقاق الإنسان (9) الاسم المشتق منه وهو لا يكون في الأعيان كالعالم والجاهل وغير ذلك، لكن هذا ضعيفٌ عندي لجواز أن يكون هذا من قبيل قولهم: لابن وتامر ودارع، أي ذو لبن وذوتمر وذو درع، ومعلوم أن هذه الأشياء من الأعيان (10).

---

(1) يضيء به: أي بذلك النور، وإنما سمي العقل نوراً: لأن معنى النور هو الظهور للإدراك، فإن النور هو الظاهر المظهر، والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر، بل هو أولى بتسمية النور من الأنوار الحسية، لأن بها لا يظهر إلا ظواهر الأشياء، فتدرك العين بها تلك الظواهر لا غير، فأما العقل فتستنير به بواطن الأشياء ومعانيها، وتدرك حقائقها وأسرارها فكان أولى باسم النور.

(2) الضمير في إليه يعود إلى حيث.

(3) هذا لفظ فخر الإسلام في (باب بيان العقل) وقال في باب تفسير شرائط الراوي: أما العقل فنور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى. اهـ. انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ / ٣٩٤ و٤ / ٢٣٢.

(4) في ط: فكلاهما.

(5) زيادة من ط.

(6) وسياتي قريباً.

(7) سقط من ك.

(8) وعرفه هذا البعض بانه جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات، وقد اعترض عليه بانه لو كان جوهراً لصح قيامه بذاته فجاز أن يكون عقل بلا عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل، وحين لم يتصور ذلك دل أنه ليس بجوهر.

(9) في ك: الانسا.

(10) انظر المرجع السابق وشرح المنار ٢ / ٩٣٠.

قوله : **فقالت المعتزلة**[1] : إلى آخره ، اعلم أنهم[2] أضافوا الوجوب طراً إلى العقل[3] ، وقالوا : لا يثبت بالشرع ما لا يثبت بالعقل[4]، ولا عذر لأحد في ترك الإيمان بعد أن عقل صغيراً كان أو كبيراً [5]، وجعلوا العلل العقلية فوق العلل الشرعية[6]، وجعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل[7]، وقالوا : الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه هو[8] ، وقالت الأشعرية وهم الذين تبعوا في الأصول

---

(١) قال الاخسيكثي : فصل : اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا، فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية ، فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع مالا يدركه العقل أو يقبحه ، وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل ، وقالوا لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الايمان وإن لم تبلغه الدعوة ، وقالت الأشعرية : لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع، ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لاثبات الأهلية . اهـ . انظر الحسامي ص١٣٦ .

(٢) انهم : أي المعتزلة .

(٣) أي انهم قالوا : العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالألوهية ، ومعرفة نفسه بالعبودية ، وشكر المنعم ، وإنقاذ الحرقى والغرقى ، محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله ، والكفران بنعمائه ، والعبث والسفه والظلم على القطع .

(٤) وذلك لأن العقل فوق العلل الشرعية عندهم ـ كما سيأتي ـ ومن ثم أنكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لابد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة، لا في غاية البعد ، ولا في غاية القرب ، مما لا يهتدي إليه العقل ، فلا يجوز أن يرد بثبوتها النص ، وأنكروا أن يكون المتشابه مما لاحظ للراسخين فيه، لأنه لو كان كذلك لكان إنزال المتشابه أمراً باعتقاد مالا يدركه العقل وانه لا يجوز، وأنكروا أن تكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت إرادة الله تعالى ومشيئته ، لأن إضافتها إلى إرادته ومشيئته مما تقبحه العقول ، فلا يجوز أن يرد الشرع بذلك .

(٥) فكان الصبي العاقل مكلفا بالإيمان ، وكان من لم تبلغه الدعوة أصلاً بأن نشأ على شاهق جبل فلم يعتقد إيماناً ولا كفراً ، ومات على ذلك من أهل النار لوجود ما يوجب الإيمان في حقه وهو العقل .

(٦) لأن علل الشرع ليست موجبة بذواتها ، بل هي أمارات في الحقيقة، ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم للأشياء من غير أن يجري فيها التبديل فكان العقل في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية .

(٧) أي وجعلوا التكليف بالإيمان متوجهاً بنفس العقل ، لأن العقل أصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي ، فإذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه ، فيتوجه عليه التكليف بالإيمان .

(٨) وقد تمسك من جعل العقل حجة بدون السمع بأدلة منها : قصة إبراهيم عليه السلام، فإنه قال لأبيه ﴿ إني أراك وقومك في ضلال مبين ﴾ وكان هذا قبل الوحي ، فإنه قال (أراك) ولم يقل أوحي إلي ، ولو لم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين ، وكذلك استدل بالنجوم فعرف ربه من غير وحي ، والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله تعالى : ﴿ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ﴾ وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بأن لم يسيروا في الأرض =

أبا الحسن علي بن إسحاق بن سالم بن عبدالله بن بلال بن أبي بُردة ابن أبي موسى الأشعري[1] : لا عبرة بالعقل[2] أصلاً ، وجعلوا معتقد الشرك قبل ورود السمع معذوراً حتى قال الغزالي في منخوله : لا يستدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقول، بل يتوقف دركها على الشرع المنقول ، إذ الحسن عندنا ما حسنه الشرع بالحث عليه، والقبيح ما قبحه بالزجر عنه والذم عليه[3]، ثم قال بعد ذلك قريباً من ورقتين : لا حكم قبل ورود الشرع[4]، وكذا قال أستاذه إمام الحرمين [5]

= فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، وأخبر أن في قلوبهم عمى بترك التامل ، ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك، فثبت أن وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي ، وأن العذر ينقطع بالعقل وحده، إذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما انقطع به العذر .

(١) هو علي بن إسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن موسى ـ إلى آخر ما ذكر الشارح ـ مؤسس مذهب الأشاعرة وأحد الأئمة المجتهدين المتكلمين ، وإليه انتهت رئاسة الدنيا في الكلام ، كان مولده بالبصرة سنة ٢٧٠هـ وقيل سنة ٢٦٠هـ وتلقى مذهب المعتزلة ، وتقدم فيهم، ثم رجع وجهر بخلافهم ، قيل بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، منها : إمامة الصديق ، والرد على المجسمة ، ورسالة في الإيمان ، والرد على ابن الراوندي ، وتوفي فجاة ببغداد سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة هجرية ، وقيل سنة ٣٢٤هـ وقيل سنة ٣٣٠هـ . انظر وفيات الأعيان ١ / ٤١١ والجواهر المضيئة ص ١٧١ وطبقات الشافعية الكبرى ٢ / ٢٤٥ وشذرات الذهب ٢ / ٣٠٣ والفتح المبين ١ / ١٧٤ .

(٢) يعني لا مدخل للعقل في معرفة حسن الأشياء وقبحها بدون السمع ، ولا أثر له في إيجاب الأشياء وتحريمها بحال، بل الموجب هو السمع ، قلت : وذلك قول بعض أصحاب الشافعي رحمه الله، وقد تمسكت الأشعرية فيما ذهبوا إليه بادلة منها قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾ نفى العذاب قبل البعثة ، ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة ، ومنها أيضا قوله تعالى: ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ أخبر أن الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم للإيمان ، فلو كان العقل قبل السمع موجباً لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم .

(٣) انظر المنخول : الورقة رقم ٣ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٦ أصول فقه .

(٤) انظر المرجع السابق : الورقة ٨ .

(٥) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين ، أعلم المتاخرين ، من أصحاب الشافعي ، ولد في (جوين) من نواحي نيسابور سنة ٤١٩هـ ، ورحل إلى بغداد فمكة ، وذهب إلى المدينة فافتى ودرس جامعاً طرق المذاهب ، ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية فيها ، وكان يحضر درسه أكابر العلماء ، وتوفي بقرية من أعمال نيسابور يقال لها (بشتقال) سنة ٤٧٨هـ ، ونقل إلى نيسابور حيث دفن بداره ، وله مصنفات كثيرة منها : الإرشاد ـ الآتي ذكره ـ في أصول الدين ، والشامل في أصول الدين على مذهب الأشاعرة ، والبرهان في أصول الفقه ، انظر : وفيات الأعيان ١ / ٣٦١ وشذرات الذهب ٣ / ٣٥٨ وطبقات الشافعية الكبرى ٣ / ٢٤٩ والجواهر المضيئة ص ٢٣٤ والاعلام ٤ / ٣٠٦ .

في إرشاده[1]، إلا أن فخر الدين الرازي[2] ترك في هذه المسألة مذهب الأشعرية، وخالف أباه وأجداده ومال إلى مذهب الاعتزال ، فقال في المسألة العاشرة من الباب الأول من معالمه[3]: الدلائل النقلية ظنية[4] والعقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع[5]، وهذا منه وهم، وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهم: العقل والسمع كل واحد منهما معتبر[6] حتى أن الصبي[7] لو أسلم يصح إسلامه اعتباراً للعقل خلافاً للأشاعرة، ولو لم يصف الإسلام ولا الكفر لا يكون كافراً اعتباراً للسمع خلافاً للمعتزلة لأنه غير

---

(١) انظر الإرشاد لإمام الحرمين ص١٨٠ ثم اعلم أن الارشاد مصنف في الكلام، وقد شرحه تلميذ مؤلفه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢ هـ .انظر كشف الظنون ١ / ٦٨ .

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري ، أبو عبد الله فخر الدين الرازي الإمام المفسر، أحد فقهاء الشافعية المشاهير ، وأوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل كان غزير العلم في فن الكلام، وقد رجع عن مذهب الكلام إلى طريقة السلف ، وتسليم ما ورد على وجه المراد اللائق بجلال الله سبحانه كما تدل على ذلك وصيته عند موته ، وهو قرشي النسب ، أصله من طبرستان ، ومولده في الري ـ سنة ٥٤٤هـ ـ وإليها نسبته ، رحل إلى خوارزم ، وما وراء النهر وخراسان وتوفي في هراة سنة ٦٠٦هـ ، من تصانيفه : معالم أصول الدين ، والمحصول في علم الأصول ، وزبدة المعالم في الكلام ، والمعالم في أصول الفقه .انظر : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٢ /٢٣ ولسان الميزان ٤ /٤٢٦ وطبقات الشافعية الكبرى ٥ /٣٣ ووفيات الأعيان ١ / ٦٠٠ وآداب اللغة ٣ /٩٤ والبداية والنهاية ١٣ /٥٥ والجواهر المضيئة ص٢٣٣ وكشف الظنون ١ /٦١ و٦٧ و٨٣ و٩٤ و١٢٠ و٢٠٤ و٢٢٤ و٢٦٢ و٣٣٣ و٣٥٤ و٣٥٩ و٢ /٩٥٤ و٩٩٣ و١٠٣٥ و١١١٣ و١١٤١ و١١٨٦ و١٣١٢ و١٤٤٥ و١٤٦٧ .

(٣) المعالم : مصنف في أصول الدين للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، وهو مختصر مشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة ، الأول : علم أصول الدين ، الثاني : علم أصول الفقه، الثالث : علم الفقه ، الرابع : أصول معتبرة في الخلاف ، الخامس : أصول في آداب النظر والجدل . قلت : يوجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية ، إحداهما تحت رقم ١٥٨ جلال الحسيني ، والأخرى تحت رقم ٣٩٤ علم الكلام . انظر كشف الظنون ٢ /١٧٢٦ .

(٤) لأنها ـ أعني الدلائل النقلية ـ مبنية على نقل اللغات والنحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي ، وعدم هذه الأشياء مظنون والموقوف على المظنون مظنون . كذا قال فخر الدين الرازي .

(٥) انظر المعالم لفخر الدين الرازي : الورقة ٣ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٩٤ علم الكلام .

(٦) فالعقل عندنا غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الأول ، وغير مهدر ايضا لا كما قال الفريق الثاني .

(٧) يعني الصبي العاقل .

مكلف قبل البلوغ بالحديث [1] وجه قول أصحابنا رداً على الأشعرية: أن العقل لو لم يكن معتبراً يلزم أن لا يكون الشرع معتبراً واللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم، بيان الملازمة: أن الشرع لا يثبت إلا بقول الرسول، فإذا جاء أحد وادعى الرسالة في زمان جواز الرسالة لا يجب علينا تصديقه لجواز أن يكون متنبئاً كاذباً لا نبياً ، فإذا أقام المعجزة لا يجب تصديقه أيضاً قبل النظر بالعقل ، لاحتمال ما ظهر على يده سحراً وغير ذلك من الأباطيل، ولا تفترق المعجزة من المخرقة [2] إلا بالعقل، لأنا إذا لم نعتبر

---

(١) قوله (بالحديث) يشير به إلى قوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»، وقد روي مرفوعاً من حديث عائشة، ومن حديث علي، ومن حديث أبي قتادة، ومن حديث حذيفة، ومن حديث أبي هريرة، ومن حديث ثوبان وشداد بن أوس رضي الله عنهم، فحديث عائشة أخرجه أبو داود، وابن ماجة، والنسائي واللفظ المذكور له، والدارمي، والطحاوي، والحاكم وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، اهـ قلت : وفي إسناده حماد بن أبي سليمان روى له مسلم مقرونا بغيره ، ووثقه ابن معين والنسائي والعجلي وغيرهم ، وتكلم فيه الأعمش وابن سعد . قال ابن الجوزي: المراد قلم الاثم أو قلم الأداء . اهـ وحديث علي له طرق أولها وهو أمثلها: طريق أبي ظبيان حصين بن جندب عن ابن عباس عن علي مرفوعاً، رواه أبو داود، والحاكم وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ـ اهـ، وثانيها : طريق أبي الضحى مسلم بن صبيح عن علي مرفوعاً أخرجه أبو داود والبيهقي، وهو منقطع، فإن أبا الضحى لم يدرك علي بن أبي طالب، كذا قال الشيخ تقي الدين تابعا لشيخه زكي الدين المنذري، والثالث: طريق عطاء بن السائب عن أبي ظبيان عن علي مرفوعا ، أخرجه أبو داود وأحمد ، قال الشيخ تقي الدين: عطاء ابن السائب اختلط بآخره، وأيضا فهو معلول بالوقف فقد رواه النسائي من حديث أبي حصين عن أبي ظبيان عن علي موقوفاً، وقال النسائي : أبو حصين أثبت من عطاء بن السائب . اهـ، والرابع: طريق القاسم بن يزيد، أخرجه ابن ماجة، والقاسم هذا مجهول، وأيضا لم يدرك علي بن أبي طالب، والخامس: طريق الحسن عن علي مرفوعاً، أخرجه الترمذي وقال : حديث حسن غريب من هذاالوجه، وقد روي عن علي عن النبي ﷺ من غير وجه، ولا نعرف للحسن سماعاً من علي . اهـ وأخرجه الحاكم وصحح إسناده، وقال الذهبي: صحيح فيه إرسال . اهـ، وحديث أبي قتادة: أخرجه الحاكم من طريق عكرمة وقال: صحيح الاسناد ولم يخرجاه . اهـ، واعترضه الذهبي قائلا: عكرمة ضعفوه. اهـ، وحديث حذيفة رواه أبو حنيفة ، وحديث أبي هريرة : رواه البزار في مسنده وسكت عنه ، وحديث ثوبان وشداد: رواه الطبراني في كتاب مسند الشاميين . انظر : سنن أبي داود ٤ / ١٣٩ ـ ١٤١ وسنن النسائي ٢ / ١٠٠ وسنن ابن ماجة ١ /٦٥٨ وجامع الترمذي ٦ /١٩٥ ومسند الدارمي ص ٣٩٩ وشرح معاني الآثار للطحاوي ١ / ٣٣٦ والمستدرك ١ /٢٥٨ و٢ /٥٩ و٤ /٣٨٨ وجامع مسانيد أبي حنيفة ٢ / ٣٩ ـ ٤٠ ومسند أحمد بشرح أحمد شاكر ٢ /٣٣٥ وسنن البيهقي ٣ /٨٣ ونصب الراية ٢ / ٣٢٣ و٤ / ١٦١ونيل الأوطار ١ /٣٤٩ و٥ / ٢٨٠ .

(٢) في ك: المخرمة: قلت : وهو غير مناسب هنا، ففي القاموس: المخارم الطرق في الغلظ وأوائل الليل. اهـ والمخرقة: افتعال الكذب وهي كلمة مبنية على المخراق كالتمسكن على المسكين، ويحتمل أن يكون تركيبها من حروف الخرق وهو خلق الكذب مضموماً إليها الميم لتكون رباعية دالة على زيادة معنى. كذا قال المطرزي. انظر القاموس ٢ /١٨٩و٤٢٦ ومختار الصحاح ص١٩٢ وكتاب الإيضاح للمطرزي الورقة ٢١٠ .

العقل واعتمدنا على مجرد قوله: إن ما ظهر على يدي معجزة، فمن الجائز أن تكون المعجزة التي تحدى بها مخرقة[1] لا معجزة، لأنه إنما يثبت صدق قوله إذا ثبتت رسالته ، ولم تثبت رسالته بعد ، ولن[2] يثبت إذاً صدق ما ظهر على يده إلا بنظر العقل فيه ، فيلزم حينئذٍ من عدم اعتبار العقل عدم اعتبار الشرع، ونعوذ بالله من الفكر القصير الموقع في التقصير .

ووجه قولنا رداً على المعتزلة: أن العقل وإن كان معتبراً في حسن الأشياء وقبحها ووجوبها وحظرها لكن لا اهتداء له في مقدرات الشرع كأعداد الصلوات، ونصب الزكاة، والحدود وغير ذلك ، فقلنا باعتبار الشرع ، والجواب عما قاله[3] الرازي فنقول : لا نسلم أن الدلائل النقلية مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار إلى آخر ما قال ، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن عدم هذه الأشياء مظنون حتى يكون الموقوف عليه مظنوناً ، بل عدمها قطعي ووجودها ظني ، لأن الأصل هو العدم .

قوله : **العقل معتبر لإثبات الأهلية**[4] : يعني أن العقل معتبر في معرفة حسن الأشياء وقبحها، ووجوبها وحظرها كحسن العدل والإنصاف والصدق، وكوجوب شكر المنعم، وطاعة المحسن، وكقبح الجور والظلم والكذب، وكحظر كفران المنعم وعصيان المحسن، حتى لو لم يبلغ السمع على من نشأ على شاهق الجبل وهو عاقل بالغ لا يكون معذوراً في ترك الايمان بصانعه، لأن الله تعالى نصب الأدلة على وجوده ووحدانيته، وقد شاهدها[5] هذا العاقل[6] وقصر في معرفة صانعه بعد مشاهدة الدلائل، فلم يعذر لتقصيره أو مكابرته وهذا لأن من له أدنى لب إذا نظر في صورة جماد (منقوشة)[7] على الجدار يعتقد أن لها مصوراً، وإذا رأى بناء يعتقد

(١) في ك : مخرمة .
(٢) في ط : لم .
(٣) في ط : قال .
(٤) انظر البند (١) من ص ١٩٠ .
(٥) في ك : شاهداها .
(٦) في ط : الغافل .
(٧) في ك : منقوش .

أن له بانيـاً، وهو قد رأى السمـاوات السبع والأرضـين ومـا بينهمـا مـن الطيور والوحوش وغير ذلك ، ولم يعتقد أن لهذه الأشياء صانعاً واحداً .

قوله : **وهو نور في بدن الآدمي**[١] : إلى آخره ، أي العقل نور يصير به الطريق (مضيئاً)[٢] . **يبتدأ به:** أي بالعقل يبتدأ إذا انتهى أثر الحس، وإنما قال هذا لأن المدرك على نوعين حسي وعقلي، (فالحسي)[٣] يدركه القلب بالحواس، والعقلي يدركه القلب بالعقل إذا انقطع أثر الحس، فيتبدّى المطلوب: أي يظهر، فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى، وإنما قال هذا لأن العقل آلة الإدراك مخلوق عاجز في نفسه، وإدراك القلب المطلوب بالعقل لا بطريق الإيجاب، لأن الموجب والموجد هو الله تعالى وحده لا شريك له، بل بتوفيق الله عز وجل، وهذا كالبصر فإنه آلة لإدراك القلب المحسوس بتوفيق الله إياه، **وهو كالشمس:** أي العقل في المغيبات كالشمس، **إذا بزغت:** أي طلعت، **في المحسوسات:** يعني كما أن العين تدرك المحسوس بنور الشمس فكذلك القلب يدرك الغائب بنور العقل، وهذا التمثيل وإن كان حسناً لكنه وقع لتفهيم المبتدئين، لأن حقيقة الادراك في الحاضر والغائب للقلب، والعين والعقل آلتان له في الإدراك، فينبغي إذن أن يقال: العقل للقلب في الغائب كالشمس له في الحاضر، أعني في حصول الإدراك، لكن شرط الإدراك في الصورتين النظر بالعقل أو بالعين[٤] .

---

(١) قال الاخسيكثي : وهو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للقلب ، فيدركه بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه، وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها ، وما بالعقل كفاية . أهـ. انظر الحسامي ص١٣٧ وارجع إلى هذه العبارة في كل ما سيذكره الشارح من المتن إلى : قوله وما بالفعل كفاية .

(٢) سقط من ك . (٣) سقط من ك .

(٤) قوله: (لكن شرط الإدراك في الصورتين النظر بالعقل أو بالعين) إشارة إلى رد قول المعتزلة المخالفين لنا في مسالة النظر ، والتفصيل فيها : أن عند الأشعري إفادة النظر العلم بالعادة ، لا دخل للنظر في الإفادة أصلاً ، فهو ليس بعلة تامة ولا ناقصة ، بل العلم يدور معه دوران أمر مع آخر لا علاقة بينهما في الأكثر او الدائم كوجود الإنسان مع الحمار ، فلو كان الإنسان موجودا بلا وجود حمار أو بالعكس فلا مضايقة، إذ لا مؤثر عنده إلا الله ، بمعنى أنه المستقل ، لكنه فاعل مختار ، فصدور المعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب إليه الفلاسفة ، لأن الوجوب ينافي الاختيار ، ولاوجوب عليه كما ذهب إليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى ، وأما عند المعتزلة : فإفادة بالتوليد =

قوله: **بشهابها**[١] : يعني[٢] بضيائها، والضمير للشمس[٣] .

قوله: **وما بالعقل كفاية** : بحال، لأن العقل لا ينفك عن الهوى[٤] كما قال في آخر الفصل[٥] .

قوله : **ولهذا قلنا إن الصبي غير مكلف بالإيمان**[٦] : هذا إيضاحٌ لقوله : وما بالعقل كفاية، يعني أن العقل معتبر ، لكن لا يحصل به كفاية بدون الشرع، ولهذا لم يجب عليه الإيمان[٧] بيان هذا فيما ذكر محمد رحمه الله في الجامع[٨] أن المراهقة[٩] العاقلة إذا استوصفت الإسلام ولم تصفه لم تجعل مرتدةً بائنةً عن زوجها المسلم[١٠] ، ولو بلغت وما وصفت بانت[١١] .

= وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد ، وكالألم بعد الضرب ، فإذا باشر الناظر النظر يحدث بعده العلم ، كما إذا ضرب رجل رجلا فبمباشرة الضرب يحصل الألم بعده ، وأما عند الحكماء : فبطريق الاعداد، فإن النظر يعد الذهن إعداداً تاماً فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوبا منه . هذا : والحق ماشى عليه الشارح وهو أن العلم واجب عقيب النظر وإن لم يكن واجباً منه تعالى ، غير متولد من النظر كما ذهب إليه المعتزلة ، أما الوجوب : فلأن كل من علم أن العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أنه حادث ، والعلم بهذا الامتناع ضروري ، وأما إبطال التوليد : فلأن العلم ممكن في نفسه ، وإن كان بعد النظر ، وكل ممكن مقدور له تعالى فيكون هو أيضا مقدور الله تعالى ، فيمتنع وقوعه بغير قدرته ، وهذا هو مختار الرازي ، وإليه ذهب الباقلاني ، وإمام الحرمين .

(١) الشهاب : شعلة نار ساطعة . (٢) في ك : أي . (٣) في ك : الشمس .

(٤) انظر : التحقيق ص ٢٨١ ـ ٢٨٣ وشرح النظامي ص ١٣٦ ـ ١٣٧ . (٥) انظر الحسامي ص ١٣٨ .

(٦) قال الاخسيكثي : ولهذا قلنا إن الصبي غير مكلف بالإيمان حتى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ، ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها . اهـ. انظر المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٧) ولكنه لو آمن يصح إيمانه لوجود العقل ، فجعلنا مجرد العقل كافياً لصحته ، وشرطنا انضمامه للخطاب للوجوب .

(٨) انظر التحرير شرح الجامع الكبير ج١ : الورقة ٣٠٣ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٩٨ فقه حنفي .

(٩) المراهقة هي التي قرب بلوغها .

(١٠) لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل ، لعدم قدرتها على وصف الإسلام ، فلا يحكم بردتها ، ولأنها غير مكلفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ ، إذ العقل وإن كان موجوداً فيها لكنه غير كاف، فإذا لم يجب عليها الإسلام لا تبين عن زوجها .

(١١) لأنها قد صارت مكلفة بالإيمان بالبلوغ ، فتبين بذلك أن الصبي غير مكلف بالإيمان ،إذ لو كان مكلفاً به لبانت في المسألة الأولى لعدم القدرة على الوصف كما بعد البلوغ .

قوله : **وكذلك نقول**(١) : إلى آخره ، إيضاحٌ أيضاً عطفاً على(٢) المسألة الأولى، وأراد بقوله: إنه غير مكلف بمجرد العقل: ما إذا لم يصادف مدة التأمل بعد مابلغ على شاهق الجبل بأن مات كما بلغ، لأنه إذا صادف مدة التأمل ولم يصف إيماناً لم يكن معذوراً(٣) ، والدليل على هذا ما ذكره المصنف بقوله: **وإذا أعانه الله بالتجربة**(٤) : إلى آخره لم يكن معذوراً(٥) .

قوله : **على نحو ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه**(٦) : إلى آخره، أي هذا الذي قلنا على مثل ما قال أبو حنيفة، فإن قلت: التشبيه لا يصح إلا بشمول وجه التشبيه طرفي المشبه والمشبه به، ونحن لا نسلم ذلك، فلابد من بيان الشمول، قلت: الشمول حاصل من حيث أن من نشأ على شاهق الجبل كما لا يعتبر جهله بصانعه بعد إدراك مدة التأمل والتجربة، فكذلك لا يعتبر سفه السفيه(٧) بعد مدة التجربة والامتحان، ولا يطلب منه الرشد بعد ذلك ، بل يُسَلَّمُ ماله إليه،لأنه استوفى مدة التجربة،

---

(١) قال الإخسيكثي : وكذلك نقول في الذي لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل وأنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء كان معذوراً ، وإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة ، على نحو ما قال ابو حنيفة في السفيه إذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنع ماله منه ، لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلابد من أن يزداد به رشداً . اهـ. انظر المرجع السابق .

(٢) في ك : عن .

(٣) وإنما لم يكن معذوراً لأن الامهال وإدراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن النوم والغفلة فلا يعذر بعد ، الا يرى انه لا يرى بناء إلا وقد عرف له بانياً ولا صورة ، إلا وقد عرف لها مصوراً، فكيف بعد رؤيته صوراً حسنة ، وبعد إدراك مدة التامل في جهله بخالقها ومصورها ، بل يلزمه من النظر والاستدلال ما تتم به المعرفة .

(٤) قال صاحب التحقيق : ذكر في بعض الشروح أن معنى التجربة إذا راى غير مرة أن البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره ، وادرك زمانا يدرك فيه عواقب الأمور ، ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير أحواله وأحوال سائر المخلوقات مع ظهور الآيات ووضوح الدلالات ظهوراً لا يشك فيه عاقل ، ولا يرتاب فيه أحد على ما قال الله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ كان مقصراً في الإيمان تاركاً إياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذوراً . اهـ.

(٥) انظر : التحقيق ص ٢٨٣ وشرح النظامي ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .

(٦) انظر البند (١) عاليه ، وارجع إليه ايضا عند قوله ـ الآتي ـ به .

(٧) السفه : سيأتي الكلام عليه في فصل الأمور المعترضة على الأهلية ، والسفيه هو المبذر الذي يصرف ماله لا على الوجه الذي يقتضيه العقل .

والغالب أن يتأدب ويرشد في هذا السن ، فإذا لم يتأدب ولم يرشد فلا يرشد بعد ذلك ظاهراً، فلا فائدة إذاً في المنع[1]. فإن قلتَ: لا نسلم أنه استوفى مدة التجربة في هذا السن . قلتُ: لأنه يصير جَداً في هذا السن على ما عرف في الفروع[2].

قوله : **بِه** : أي باستيفاء مدة التجربة .

قوله : **وليس على الحد**[3]: أي ليس على حد مدة التجربة والاستدلال في باب من لم تبلغه الدعوة دليل قاطع[4] ، لاختلاف الناس في الإدراك لتفاوت العقول[5]، فرب عاقل يهتدي بعقله في زمان[6] يسير إلى مالا يهتدي آخر في زمان كثير[7] .

قوله : **فمن جعل العقل (حجةً)[8] موجبةً يمتنع الشرع[9] بخلافه[10]** : لأن

---

(١) وفي المشبه : بعد مضي مدة التامل لابد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بتظر العقل في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة ، فإذا لم تحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك استخفافا بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذوراً .

(٢) فإن ادنى مدة يتحقق بها البلوغ في الغلام اثنتا عشرة سنة ، وعليه فيمكن أن يولد له ابن لستة أشهر ، ثم إن ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة أشهر ، فيصير الأول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ، ثم ان من صار فرعه أصلاً فقد تناهى هو في الأصالة ، فلابد من ان يستفيد رشداً بنسبة حاله . انظر التحقيق ص٢٨٣ والهداية ٣/٢٠٥ و٢٠٧ .

(٣) قال الاخسيكثي : وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع . أهـ. انظر الحسامي ص ١٣٨ .

(٤) يعتمد عليه ويحكم أنه ـ أي حد مدة التجربة والاستدلال ـ كذا ، وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد ، فإنه استمهل ثلاثة أيام .

(٥) في أصل الخلقة .

(٦) في ط : زمانه .

(٧) فيفوض تقدير حد مدة التجربة والاستدلال إلى الله عز وجل ، إذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة ، فيعفو عنه قبل إدراكه ، ويعاقبه بعد استيفائه .

(٨)سقط من ك .

(٩) قال الاخسيكثي : فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ، ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له أيضا ، وهو مذهب الشافعي رحمه الله فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة إذا قتلوا ضمنوا ، فجعل كفرهم عفوا ، وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر للأهلية ، فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه . أهـ. انظر : المرجع السابق .

(١٠) الضمير في (بخلافه) يعود إلى العقـــل .

الموجب هو الله تعالى وحده[1] ، وإنما قال : **موجبة**: رداً على المعتزلة، لأن العقل حجة عندنا أيضاً لكونه سبباً من أسباب المعارف، لكنه ليس بحجة موجبة .

قوله : **ومن ألغاه**[2] : أي من ألغى العقل من كل وجه فلا دليل له أيضاً لتناقض مذهبه، بيانه: أنه لا يجد في الشرع دليلاً على أن العقل غير معتبر لا حساً ولا نصاً، وإنما ينفيه بعقله اجتهاداً[3]، ونفي العقل بالعقل بأنه ليس بسبب للعلم تناقض للزوم الإثبات في النفي[4]، وهو مذهب الشافعي [رحمه الله][5] والدليل على أن هذا مذهبه: أنه قال في قوم كفار لم تبلغهم الدعوة إذا قتلوا[6] يصيرون مضمونين، فلو اعتبر العقل جعل كفرهم معتبراً، ولو اعتبر كفرهم لم يقل بالضمان في قتلهم، فلما قال بالضمان علم أنه لم يعتبر العقل أصلاً[7] .

---

(١) قوله (لأن الموجب هو الله تعالى وحده) ليس دليلا لما تقدمه ، وإنما هو رد عليه ، وبيانه : أن من جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع ورود الشريعة بخلافه ليس له دليل قطعي شرعي أو عقلي يعتمد عليه ، إذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على أن العقل موجب بنفسه ، ولم يوجد عليه دليل عقلي ، بل اعتمد أموراً ظاهرة نسلمها له ،ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجباً بنفسه ، فإنه قال : عرف حسن بعض الأشياء كالإيمان وشكر المنعم بالعقل ، وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به ، وعلم أن الشرع لم يرد بتحسين ما قبحه العقل ، فلا يقبح ما حسنه ، حتى لم يجز ورود نسخ الايمان،ولا ورود شرعية الكفر ، فعلم أن العقل موجب بذاته بدون الشرع ، وأن الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه به ، ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل ، وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ، ولكن ذلك لا يدل على أن العقل موجب بنفسه، لأنه عاجز بنفسه ، بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ، ولكن بالعقل يعرف ذلك ، لأنه تعالى جعله دليلاً وطريقاً إلى العلم ، والدليل بنفسه لا يكون موجباً ، فثبت أن ما ذكره الخصم لا يصلح دليلاً على مدعاه .

(٢) انظر البند (٩) من الصفحة السابقة .

(٣) بأن يقول : وجدنا من العقلاء من وُصف بعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعاً كالصبي العاقل ، فعرفنا أن العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع .

(٤) فإن من ينفي بالعقل كون العقل حجة يصير كانه يقول : العقل حجة وليس بحجة .

(٥) زيادة من ط .

(٦) إذا قُتلوا : أي بأيدي المسلمين قبل الدعوة .

(٧) أما أصحابنا رحمهم الله فقالوا : لا يضمنون ، لأن قتلهم وإن كان حراماً قبل الدعوة ليس بسبب للضمان، لأنا لم نجعل كفرهم عفواً بحال ، ولم نجعل غفلتهم عن الإيمان والكفر عذراً بعد استيفاء مدة التامل ، فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء أهل الحرب بعد الدعوة ، فلا يوجب ضماناً ، انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ / ٢٣٥ والهداية ٢ / ١٠١ .

فإن قلت : كيف يعتبر العقل وقد قال تعالى : ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾(١) وقال تعالى: ﴿ **ولو أنَّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً** ﴾(٢) وقال تعالى: ﴿ **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**(٣) ﴾(٤)؟ قلنا : وجه الاعتبار مر في الرد على الأشاعرة، على أن الآيات ناطقة باعتبار العقل مثل قوله تعالى: ﴿ **قل انظروا ماذا في السموات والأرض** ﴾(٥) وقوله تعالى : ﴿ **أو لم يتفكروا** ﴾(٦) وقوله تعالى : ﴿ **فانظر**(٧) **إلى آثار**(٨) **رحمة الله** ﴾(٩) وقوله تعالى : ﴿ **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب** ﴾(١٠) إلى غير ذلك، والجواب عما تعلقوا فنقول: الآية الأولى المراد منها والله أعلم تعذيبٌ على مالا يوقف عليه إلا بالسمع، ونحن نقول به كمن أسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا يكون معذباً على ترك الشرائع كالصلاة والزكاة وغير ذلك، لأن العقل لا اهتداء له في ذلك، ألا يرى أن الله تعالى أثبت تعذيبهم فيما يدرك العقل وقال تعالى: ﴿ **لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب**

---

(١) سورة الإسراء : الآية ١٥ ، وقد بينت وجه الاستدلال بها وبالآية الثالثة عند ذكري لحجة الأشاعرة على ما ذهبوا إليه .

(٢) سورة طه : الآية ١٣٤ ووجه الاستدلال بها . أنها تدل على قيام الحجة لهم قبل بعثة محمد ﷺ ونزول القرآن . انظر القرطبي ١١ / ٢٦٤ .

(٣) في ك : الرسول . قلت : وهو مخالف لرسم المصحف الشريف ،وليس قراءة لأحد .

(٤) سورة النساء : الآية ١٦٥ ، وانظر في تفسيرها المرجع السابق ٦ / ١٨ .

(٥) سورة يونس : الآية ١٠١ .

(٦) سورة الروم : الآية ٨ ، وقد ذكرت وجه الاستدلال بها ونظائرها عند ذكري لحجة من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع .

(٧) في ك : فانظروا . قلت : وهو خطأ من الكاتب .

(٨) في ط : أثر . وأقول : قرأ ابن عامر وحفص وحمزة والكسائي وخلف (آثار) بالجمع لتعدد أثر المطر المعبر عنه بالرحمة وتنوعه ، ووافقهم الحسن والأعمش ، وقرأ الباقون بالتوحيد لأنه مضاف إلى مفرد. انظر : إتحاف فضلاء البشر ص٣٤٨ والقرطبي ١٤/ ٤٥ .

(٩) سورة الروم : الآية ٥٠ .

(١٠) سورة آل عمران : الآية ١٩٠ ، وانظر في تفسيرها : الكشاف ١ / ١٥٤ .

السعير ﴾[1] وهذا هو الجواب عن الآية الثانية أيضاً،والجواب عن الآية الثالثة: أن المراد منها قطع وهم الكفار وظنهم وإلزام الحجة عليهم ، ونفي اعتقادهم الفاسد بأن لهم حجة عليه تبارك وتعالى قبل السمع ، وإلا لا حجة لأحد عليه تعالى لا (قبل السمع) [2] ولا بعده .

قوله:[3] **وذلك أنه لا يجد في الشرع**[4]: إشارة إلى قوله: فلا دليل له، قوله: **وأن العقل لا ينفك عن الهوى**[5]: إنما قال هذا رداً لقول المعتزلة، بيانه: أن العقل كيف يكون حجةً موجبةً بدون الشرع وهو لا ينفك عن الهوى[6]، قال تعالى: ﴿ **ولا**[7] **تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله** ﴾ [8] ولهذا ضل وأضل قوم لا يحصى ممن ادعوا الاستغناء بالعقل كأفلاطون[9] وغيره من الفلاسفة لعنهم الله [تعالى][10].

---

(١) سورة الملك : الآية ١٠، راجع في تفسيرها : القرطبي ١٨ / ٢١٢ .

(٢) في ك : قبله . (٣) سقط من ك . (٤) انظر البند (٩) ص ١٩٨ .

(٥) قال الاخسيكثي: وإن العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال . أهـ . انظر: الحسامي ص ١٣٨ .

(٦) لأنه لا عقل في أول الفطرة ، والنفس غالبة العقل بهواها ، وإذا حدث العقل حدث مغلوبا به إلا في حق من خصه الله برحمته ، وإذا كان مغلوبا بالهوى ، مضللا به كما تدل الآية التالية لم يكن له عبرة ، لأن المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم ، فلا يصلح حجة بنفسه ، وإذا كان كذلك لابد من تاييده بدعوة الرسول، أو ما يقوم مقامها من إدراك زمان التامل والتجربة لتتم الحجة . انظر : التحقيق ص٢٨٥ وشرح النظامي ص١٣٨ وشرح المنار ٢ / ٩٣٠ ـ ٩٣٦ .

(٧) لفظ (لا) سقط من ك . (٨) سورة ص : الآية ٢٦ .

(٩) هو أفلاطون ، ويقال : فلاطن وأفلاطن وفلاطون بن أرسطن، من أهل مدينة أثينا ، رومي ، فيلسوف يوناني ، طبي، عالم بالهندسة وطبائع الأعداد . ولد سنة ٤٢٧ ق.م وأبواه من أشراف اليونانيين من ولد اسقليبيوس جميعا ، وأمه بريكسون من نسل سولون صاحب الشرائع ، تعلم في أول أمره الشعر واللغة ، وبلغ في ذلك مبلغاً عظيماً ، وسمع سقراط يذم صناعة الشعر فأعجب بذلك وتركها ، ولازمه خمس سنين ، وبعد موته رحل إلى مصر فأخذ عن أصحاب فيثاغورس ، وكان يتبعه في الأشياء المعقولة ، ثم رجع إلى أثينية وأقام فيها بيتي حكمة علم الناس فيهما ، ثم رحل إلى سيقليا ، ثم عاد إلى أثينية ، وكان حسن الأخلاق ، كريم الأفعال ، متئداً صبوراً ، وكان له تلاميذ كثيرون وتعلم على طيماوس وسقراط ، وعنهما أخذ معظم آرائه ، وكان له في الفلسفة كلام عجيب ، سئل عمن يسلم من سائر العيوب وقبيح الأفعال فقال : من جعل عقله أمينه ، وتوفي سنة ٣٤٧ ق.م، من كتبه : كتاب في النفس والعقل والجوهر والعرض، وكتاب طيماوس الروماني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التي هي عالم الربوبية ، وعالم العقل ، وعالم النفس ، وله أيضا كتب في الفلسفة ، ومعنى (أفلاطن) في لغتهم : الحكيم ، ومعنى (أفلاطون) العميم الواسع . انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١ / ٤٩ ـ ٥٤ وتاريخ الفلسفة ص ٥٦ وتاريخ فلاسفة اليونان ص٩٥ .

(١٠) زيادة من ك .

فصل في بيان الأهلية

وجه مناسبة هذا الفصل بما تقدم مذكور في المتن[1] فلا نعيده .

قوله : **أهلية وجوب**[2] : والمراد بها الصلاحية لحكم الوجوب ، أعني الأداء، فمن كان أهلاً لهذا الحكم كان أهلاً للوجوب، ومن (لا)[3] فلا، كالكافر في حق الإيمان والشرائع، فإنه لما كان أهلاً لأداء الإيمان كان أهلاً لوجوبه عليه، ولما لم يكن أهلاً لأداء الشرائع لم يكن أهلا لوجوبها[4]، لأن المقصود من الوجوب هو الحكم، ثم اعلم أن هذه الصلاحية لا تكون إلا بعد قيام الذمة لكون الذمة محلاً للوجوب ، وهو المراد من قوله: **فبناء على قيام الذمة**[5]، والذمة في اللغة هي العهد كقوله تعالى: ﴿ **لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة** ﴾[6] وفي عرف الفقهاء: نفس لها عهد مجاز[7]، والمراد بالعهد: ما شاء الله تعالى في قوله: ﴿ **وإذ أخذ ربك من بني آدم من**

---

(١) قال الاخسيكثي : وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية ـ أي من صفات تثبت بها الأهلية ـ قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين : الأهلية ، والأمور المعترضة عليها اهـ . انظر : الحسامي ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(٢) قال الاخسيكثي : فصل في بيان الأهلية : الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ـ أي نفس الوجوب ـ وأهلية الأداء ، أما أهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة . اهـ . انظر المرجع السابق ص ١٣٩ ثم اعلم أن أهلية الانسان للشيء : صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله إياه ، وهي في لسان الشرع نوعان أهلية الوجوب وهي عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ، وأهلية الأداء وهي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعاً ، وقد علمت مما تقدم أن الوجوب عبارة عن شغل الذمة ، والأداء عبارة عن تفريغها .

(٣) سقط من ك .

(٤) اعلم أن العلماء اختلفوا في كون الكافر مخاطباً بفروع الشريعة أم لا ، وسيأتي الكلام على ذلك قريباً بالتفصيل .

(٥) انظر البند (٢) عاليه . (٦) سورة التوبة : الآية : ١٠ .

(٧) المراد بالنفس : ما يشير إليه كل واحد ويقصده بقوله أنا ، والمراد بالعهد : العهد السابق كما سيذكر الشارح ، ثم اعلم أن الذمة في الشرع مختلف فيها ، فمن العلماء من قال إنها وصف وعرفها بأنها وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له وعليه ومنهم من جعلها ذاتاً وهو اختيار فخر الإسلام البزدوي ، وعرفها بأنها نفس ورقبة لها ذمة وعهد ، وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال ، وإلى ذلك أشار الشارح بقوله : (مجازاً) فمعنى وجب في ذمته كذا : أي وجب على نفسه باعتبار كونه محلاً لذلك العهد الماضي . انظر : شرح المنار وحاشية الرهاوي عليه ٢ / ٩٣٦ وأصول البزدوي ٤ / ٢٣٩ والتحقيق ص ٢٨٥ .

ظهورهم ذريتهم ﴾[1] الآية، أي أخرج الخلق [2] من صلب آدم عليه السلام كالذر[3]، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى، والذرية أولاد وأولاد أولاد، وعامة أهل التفسير[4] على إخراج ذرية آدم [عليه السلام][5] من ظهره، وأخذ الميثاق عليهم في عصره[6]، قال أبو العالية[7]: جمعهم جميعاً يومئذ، جعلهم أزواجاً ثم صورهم، ثم استنطقهم وأخذ عليهم الميثاق، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا: بلى شهدنا، قال: فإني أشهد عليكم السماوات (السبع)[8] والأرضين السبع، وأشهد عليكم أباكم آدم [عليه السلام][9] أن تقولوا[10] يوم القيامة ما لم تعلموا [11] اعلموا أنه لا إله غيري، فلا تشركوا بي شيئاً، قالوا : نشهد أنك إلهنا لا إله غيرك ، فأقروا يومئذ بالطاعة[12] .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ١٧٢، قلت : واختلف في هذه الآية هل هي خاصة أو عامة؟ فقيل: الآية خاصة لأنه تعالى قال: ﴿من بني آدم من ظهورهم﴾ فخرج من هذا من كان من ولد آدم لصلبه ، وقال تعالى : ﴿أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل﴾ فخرج منها كل من لم يكن له آباء مشركون ، وقيل : هي مخصوصة فيمن أخذ عليه العهد على ألسنة الأنبياء ، وقيل : بل هي عامة لجميع الناس ، لأن كل أحد يعلم أنه كان طفلاً فغذي وربي ، وأن له مدبراً وخالقاً، فهذا معنى قوله تعالى : ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ .

(٢) في ك : الحق .

(٣) الذر : صغار النمل وهو جمع مفرده ذرة انظر : القاموس المحيط ١ / ٣٦٧ .

(٤) وعامة أهل الحديث والفقه .

(٥) زيادة من ط .

(٦) انظر : القرطبي ٧ / ٣١٣ وأبو السعود٤ / ٤٥٧ وحاشية الشهابي على البيضاوي ٤ / ٢٣٤ والنيسابوري ٩ / ٧٣ والألوسي ٩ / ١٠٢ وابن كثير ٢ / ٢٦١ والطبري ٩ / ٧٥ .

(٧) هو رفيع بن مهران أبو العالية الرياحي البصري ، من كبار التابعين ، فقيه مقرئ ، أخذ القرآن عرضاً عن أبي بن كعب ، وزيد بن ثابت، وابن عباس ، وصح أنه عرضه على عمر رضي الله عنهم ، وكان مولى امرأة من بني رياح - بطن من تميم - وأدرك الجاهلية ، وأسلم بعد وفاة النبي ﷺ بسنتين، ودخل على أبي بكر ، وصلى خلف عمر ، وتوفي يوم الاثنين في شوال سنة ٩٠هـ وقيل سنة ٩٣هـ وقيل سنة ٩٦هـ انظر : غاية النهاية ١ / ٢٨٤ وحلية الأولياء ٢ / ٢١٧ وأسد الغابة ٢ / ١٨٦ والمعارف ص ٢٠٠ وتهذيب التهذيب ٣ / ٢٨٤ وطبقات ابن سعد ٧ / ٨١ .

(٨) سقط من ك .　　(٩) زيادةمن ط .　　(١٠) في ك : يقول .

(١١) قوله (مالم تعلموا) قلت : لفظ هذا الأثر : لم نعلم بهذا .

(١٢) أخرجه أحمد مطولا من حديث أبي العالية الرياحي عن أبي بن كعب رضي الله عنه من قوله، قلت: وروي بمعناه من حديث ابن عباس رضي الله عنه مرفوعا عند أحمد ، والحاكم ، وإسناده صحيح ، ومن حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه مرفوعاً انظر : مسند أحمد ط الميمنية ٥ / ١٣٥ ومسند أحمد مع شرح أحمد شاكر ٤ / ١٥١ والمستدرك ١ / ٢٧ ومجمع الزوائد ٧ / ٢٥ والقرطبي ٧ / ٣١٦ و٣١٨ .

وقال صاحب الكشاف (من ظهورهم) بدل من (بني آدم) بدل[1] البعض من الكل، ومعنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم : إخراجهم من أصلابهم نسلاً وإشهادهم على أنفسهم وقوله : ﴿ **ألست بربكم** ﴾ و ﴿ **قالوا بلى شهدنا** ﴾ من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك : أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم،وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى ، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم ، وقال لهم : ألست بربكم ،وكأنهم قالوا : بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك[2]، ثم قال (أن تقولوا) مفعول له، أي فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على صحتها العقول كراهة ﴿ **أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين** ﴾ لم ننبه عليه (أو) كراهة أن ﴿ **تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم** ﴾[3] فاقتدينا بهم، لأن نصب الأدلة على التوحيد قائم معهم ، فلا عذر لهم في التقليد والاقتداء بالآباء في الشرك[4] .

قوله: **للوجوب له وعليه**[5]: الأول كالإرث والوصية، والثاني: كما إذا انقلب على مال إنسانٍ فأتلفه (يلزمه)[6] الضمان ، وكذا يلزمه مهر امرأته إذا عقد الولي[7] .

---

(١) في ك : بــل .

(٢) وإلى هذا القول مال الشيخ ابو منصور الماتريدي وجماعة من المحققين ، وعليه يكون أخذ الميثاق الذي نحن بصدده ثابتاً بالسنة دون الآية . انظر التحقيق ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ١٧٣ .

(٤) كما لا عذر لآبائهم في الشرك وأدلة التوحيد منصوبة لهم . انظر الكشاف ١ / ٢٨٩ .

(٥) قال الاخسيكثي : أما أهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة ، فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء بناءً على العهد الماضي ، قال الله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ﴾ إلى آخر الآية ، وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق ، ولم يجب عليه وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقةٌ كان أهلاً للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه كما ينعدم لعدم محله ، انظر الحسامي ص ١٣٩.

(٦) في ك : فلزمه.

(٧) انظر : التحقيق ص ٢٨٥ .

قوله : **(وقبل)**[1] **الانفصال هو جزء من وجه**[2] : إلى آخره يعني أن كون ذمة الآدمي[3] صالحة للوجوب له وعليه فيما بعد الولادة، أما قبل الانفصال فهو في حكم جزء من الأم لسكونه بسكونها ، وانتقاله بانتقالها، ودخوله تحت بيعها كسائر أجزائها ، ولهذا لم يكن أهلاً لوجوب الحق عليه[4]، لكنه حي بحياة نفسه ، معد ليكون نفساً لها ذمة ، ولهذا صلح أهلاً للوجوب له كالعتق والإرث والنسب والوصية[5].

قوله: **غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه**[6]: هذا استثناء من قوله: **كان أهلاً للوجوب له وعليه** ، بيانه : أن الآدمي[7] إذا انفصل من الأم كان أهلاً للوجوب مطلقاً[8]، إلا أن الوجوب غير مقصود لذاته، بل لحكمه[9] وهو الأداء [10]، فجاز أن لا يثبت الوجوب حيث لا يثبت الأداء لعدم الفائدة[11]. اعلم أن بعض مشايخنا[12]

---

(١) في النسختين : وقيل .قلت : والتصحيح من المتن .

(٢) انظر البند (٥) من الصفحة السابقة .

(٣) في ك : الذمي .

(٤) حتى لو اشترى له الولي شيئاً لا يجب عليه الثمن ، ولا تجب عليه نفقة الأقارب .

(٥) انظر : أصول السرخسي ٢ /٣٦٣ .

(٦) انظر : البند (٥) من الصفحة السابقة.

(٧) في ك : الذمي .

(٨) وذلك لصيرورته نفساً من كل وجه، وكان ينبغي أن تجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة .

(٩) في ك : بحكمه .

(١٠) أي عن اختيار ليتحقق الابتلاء ، ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه .

(١١) ولما جاز أن لا يثبت الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسماً بانقسام الأحكام ، فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز أن يثبت وجوبه في حقه ومالا فلا ، ثم الأحكام منقسمة إلى حق الله تعالى وحق العبد ، والذي اجتمع فيه الحقان ... الخ الأقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحجج ، وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من أموال فيكون أهلا لوجوبه ، وبعضها ليس بمشروع أصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون أهلا لوجوبه ، فينقسم الوجوب بحسب انقسامها ، وتفصيل الأحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور في المطولات ، انظر : التحقيق ص ٢٨٦ وأصول البزدوي ٤ /٢٤٠ .

(١٢) أراد الشارح بهذا البعض القاضي أبا زيد الدبوسي ومن سلك طريقه .

قال: تجب حقوق الله تعالى في حق الصبي من حين يولد ثم تسقط، لأن الوجوب جبر من الله تعالى يثبت في حق من تحقق في حقه السبب لا اختيار للعبد فيه، ولهذا لا يعتبر عقله وتمييزه[١] كما في النائم والمغمى عليه تجب عليهما الصلاة مع عدم التمييز ، إلا أن في حق الصبي قلنا بسقوط الوجوب لدفع الحرج بخلاف النائم والمغمى عليه حيث يتأخر وجوب الأداء في حقهما إلى حين الانتباه، وقال بعض مشايخنا: الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل، لأن الموجب هو الله تعالى، ولا اعتبار للسبب، وهذا لأن الوجوب لا يفهم منه إلا وجوب الأداء، ووجوب الأداء بالأمر، ولا أمر [٢] بالأداء قبل البلوغ [٣]، وأيضا لا فائدة في الوجوب ثم السقوط [٤]، ومن قال بهذا كان عابثاً ، وهنا في أصول شمس الأئمة طول[٥] وحاصله ما قلنا، ثم قال شمس الأئمة السرخسي: الطريق الأول غلو[٦] والثاني تقصير[٧]، والصحيح أن نقول: بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب ، لأنه غير مراد لعينه، بل لحكمه[٨]، وبدون الحكم لا يكون الوجوب مفيداً لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأن فائدة حكم[٩] الدنيا الابتلاء، وهو إنما يكون فيما يكون الأداء عن اختيار [١٠] وفائدة حكم الآخرة الجزاء وهو أيضاً إنما يكون (فيما يكون)[١١] بعمل اختياري[١٢]، ألا يرى إلى ما نطق

---

(١) وكذا قدرته بالفعل ، وإنما يعتبر ذلك في وجوب الأداء ، وذلك حكم وراء أصل الوجوب .

(٢) في النسختين :والأمر . قلت : وبه لا يستقيم الاستدلال ، والتصحيح من السياق .

(٣) لأن الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالإجماع .

(٤) قلت : وسيأتي قريباً بيان عدم الفائدة في ذلك . (٥) أي في ذكر أدلة الفريقين وتفصيلها .

(٦) في النسختين : علو . قلت: والتصحيح من أصول شمس الأئمة السرخسي .

(٧) فإن القول بأنه لا عبرة للأسباب التي جعلها الشرع سبباً لوجوب حقوقه على سبيل الابتلاء للعباد ، ولتعظيم بعض الأوقات أو الأمكنة وتفضيلها على بعض نوع تقصير والقول بأن الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب نوع غلو .

(٨) فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب بدون المحل فكذلك لا يثبت إذا وجد السبب والمحل بدون الحكم .

(٩) في ك : الحكم. (١٠) في ك : الاختيار . (١١) سقط من ط .

(١٢) حتى يظهر به المطيع من العاصي ، فيتحقق الابتلاء المذكور في الآية التالية .

به القرآن وهو قوله تعالى: ﴿ ليبلوكم [1] أيكم أحسن عملاً ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ جزاء بما[3] كانوا يعملون ﴾[4] وهذا هو أعدل الطرق، لاعتبار السبب[5] والأمر[6] جميعاً، ثم نقول: ما كان من حقوق العباد غرماً[7] أو عوضاً[8] فهو يجب على الصبي[9] لوجود السبب وثبوت حكمه وهو الأداء بوليه، لأن المقصود في حقوق العباد هو المال[10] وأداء المال يحصل بالولي، بخلاف حقوق الله تعالى كوجوب الإيمان في حق الصبي الذي لا يعقل حيث لا يثبت، وكذا الصلاة والزكاة[11]، لأن المقصود هو الفعل تعظيماً لله تعالى ابتلاء منه للعباد، ولا يحصل هذا بدون اختيار صحيح، والابتلاء لا يحصل بالولي[12] لأنه ليس بنائبٍ عن الصبي باختيار الصبي[13]، لأنه اختيار لابن اليوم ، وكذا لا اختيار صحيحاً للصبي الذي لم يعتدل حاله بالبلوغ[14] ، وإنما تجب نفقة الزوجات والأقارب على الصبي [15] لأن في

---

(١) في ك : لنبلوكم . قلت : وهو مخالف لرسم المصحف الشريف ، وليس قراءة .

(٢) سورة الملك: الآية ٢ ، وانظر في تفسيرها : القرطبي ١٨ / ٢٠٦ .

(٣) لفظ (بما) سقط من ك .

(٤) سورة الواقعة : الآية ٢٤ .

(٥) قوله (لاعتبار السبب) أي في ثبوت الوجوب به إذا كان موجباً حكمه ، وقد جعله الشرع كذلك .

(٦) قوله (والأمر) أي لإثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الأداء أو إسقاط الواجب به عن نفسه .

(٧) بأن يتلف مال الغير .

(٨) كالثمن في المبيع .

(٩) يعني الصبي الذي لا يعقل .

(١٠) دون الفعل .

(١١) وكذا الصوم والحج .

(١٢) قوله (بالولي) أي بأداء الولي .

(١٣) لأن ثبوت الولاية عليه يكون جبراً بغير اختياره .

(١٤) سيأتي الكلام قريباً في وجوب الإيمان على الصبي العاقل الذي لم يعتدل حاله بالبلوغ مع ذكر الآراء فيه .

(١٥) أي الصبي الذي لا يعقل .

الأول معنى العوض[1]،وفي الثاني معنى مؤونة اليسار[2]، وكلاهما يحصل بالمال[3] ، والجواب[4] عما قال الأولون : أن السقوط بعد الوجوب لو كان لدفع الحرج لكان ينبغي أن يقع فرضاً إذا أدى الصبي كما في المريض والمسافر حيث لا يجب عليهما أداء الصوم، لكن إذا أديا يقع عن الفرض ، وكذا المسافر إذا أدى[5] الجمعة[6]، والجواب عن الثاني: قلنا سلمنا أن الموجب هو الله تعالى، ولكن لا نسلم أن لا اعتبار للسبب وهذا لأنه يجوز أن يتعلق الوجوب بالسبب لجعل[7] الله إياه أمارةً على الوجوب، لأن إيجاب الله [تعالى][8] غيب عنا وقد علق الوجوب به تيسيراً علينا بلطفه ورحمته[9]،ولا نسلم أن الوجوب لا يفهم منه إلا وجوب الأداء، وهذا لأن الوجوب (عبارة)[10] عن شغل الذمة، ووجوب الأداء عبارة عن طلب التفريغ ، وبينهما فرق ، وقد مر الفرق فيما تقدم من الأبواب .

---

(١) أجمع الفقهاء على أن نفقة الزوجة لا تجب عوضاً حقيقة ، لأن المعاوضة إنما تثبت فيما دخل تحت العقد بالتسمية بطريق الأصالة بدليل أن المعاوضة بالبيع إنما تثبت بين المبيع والثمن ، ولا تثبت بين حقوق العقد وثمراته ، ولا بين أوصاف المبيع والثمن وإن دخلت تحت التسمية ، لأنها دخلت تبعاً ، ولأن المرأة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحقت النفقة، ولو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيفما فات ، ولكنها تجب عند الشافعي رحمه الله صلة مستحقة بالعقد ثمرة من ثمراته، ثم لزمها الاحتباس جزاء على النفقة، وعندنا تجب على الرجل جزاء لها على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضي ، فمن حيث أنها لم تجب بعقد المعاوضة كانت صلة كنفقة الأقارب، ومن حيث أنها وجبت جزاء شابهت الأعواض ، فبالمعنى الأول ينبغي أن لا تجب دينا بحال بمضي المدة ، وبالمعنى الثاني يجب أن لاتسقط بمضي المدة فجعل لها منزلة بين الأمرين ، فقيل تسقط بمضي المدة إذا لم يوجد التزام كنفقة الأقارب ، وتصير ديناً بالإلتزام كالأعواض ، فهذا معنى قول الشارح : لأن في الأول معنى العوض.

(٢) أي وفي الثاني معنى المؤونة المتعلقة باليسار ، ولذلك لا تجب إلا على الغني ، والصبي من أهل وجوب المؤن عليه ، فتجب عليه هذه المؤونة عند حصول الغنى كما تجب عليه نفقة نفسه إذا كان له مال .

(٣) إذ المقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه ، وذلك بالمال يكون ، وأداء الولي فيه كأدائه ، فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن حكمة .

(٤) في ك : والواجب .

(٥) في ك : أد .

(٦) أي كان مؤديا للواجب ثم بالاتفاق لا يقع أداء الصبي فرضا ، فعرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلا .

(٧) في ك : ليجعل .

(٨) زيادة من ك .

(٩) إلى هنا انتهت عبارة السرخسي، وقد نقلها الشارح بمعناها . انظر أصول السرخسي ٢ /٣٣٣ وما بعدها .

(١٠) سقط من ك .

قوله : **لعدم حكمه** : وهو الأداء عن اختيار ، **وغرضه** : وهو الابتلاء ، لعدم محله [1]: كما في البهيمة ، لأن البهيمة ليست بمحل للوجوب، لأن محل الوجوب هو الانسان الذي حمل الأمانة التي عرضها الله [تعالى][2] على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها[3] وحملها الإنسان[4] .

قوله : **ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات**[5] : كالصلاة والزكاة والصوم وغيرها، إنما قيد (بقوله)[6] هي الطاعات: لأنه يخاطب بالحرمات كالزنا والسرقة وشرب الخمر وغيرها، وكذا بالمعاملات ، وهذا هو القول الذي عليه أهل التحقيق مما وراء النهر ، وقال بعض مشايخ ماوراء النهر : إن الكفار غير مخاطبين أصلاً لا بالعبادات ولا بالحرمات إلا ماقام عليه دليلٌ شرعيٌ تنصيصاً ، أو استثنى في (عهود)[7] أهل الذمة من حرمة [الربا][8] ووجوب الحدود والقصاص وغيرها، وقالت الشافعية والمعتزلة: إنهم مخاطبون بذلك كله ، وهو قول مشايخنا العراقيين[9]، وجه قول الشافعية ومن وافقهم

---

(١) انظر البند (٥) ص ٢٠٤ .

(٢) زيادة من ط . (٣) في ك : عنها .

(٤) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ /٢٤٥ والتوضيح مع التلويح ٣ /١٥٧ والوجيز ص ٣٦ .

(٥) قال الاخسيكثي : ولهذا ـ اي ولأجل أن الوجوب غير مقصود بنفسه فبطل لعدم حكمه ـ لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لما لم يكن أهلا لثواب الآخرة ، ولزمه الايمان لما كان أهلا لادائه ، ووجوب حكمه . اهـ . انظر الحسامي ص ١٣٩ .

(٦) في ك : بقوله بقوله . قلت :وهو تكرار .

(٧) سقط من ك .

(٨) في ك : الزنـــا .

(٩) وهو قول عامة أهل الحديث أيضا، واعلم أن المذاهب التي ذكرها الشارح تؤول إلى مذهبين ولذا لم يذكر غيره سواهما ، كما لم يذكر هو دليلاً على حدة للمذهب الثاني الذي ذكره لاندراجه في الأول ، وحاصل ما ذكر غيره : انه لا خلاف في أن الكفار أهل لأحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لأنهم أهل لأدائها ، إذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا ، وهم أليق بمصالح الدنيا من المسلمين ، لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة ، وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الإقدام على أسبابها ، وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن ، بل الكافر أليق بما هو عقوبة زاجرة من المؤمن ، ولا خلاف أن الكفار يؤاخذون بترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات ، لأن ذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد ، فإن التصديق =

(قول الله تعالى)[1] خبراً عن خزنة جهنم[2] أنهم يقولون للكفار ﴿ **ما سلككم في سقر قالوا لم نك[3] من المصلين** ﴾[4] وجه قول المحققين[5] أنهم لو خوطبوا بالشرائع التي هي الطاعات يلزم تكليف ماليس في الوسع، واللازم منتف بنص القرآن[6]، فينتفي الملزوم، بيان الملازمة: أنهم لو خوطبوا بالطاعات لا يخلو، إما أن يثبت وجوب الأداء في حالة الكفر أو في حالة الإسلام، لا يجوز الأول لأن الكفر مانع من وقوع العبادة، ولا يجوز الثاني لأنه لا يجب عليهم القضاء بالإجماع لقوله تعالى: ﴿**إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**﴾[7]، ولا شك أن القول بوجوب أداء مالا يمكن أداؤه تكليف ما ليس في الوسع، بخلاف الحرمات لأنهم مع الكفر يقدرون على أداء حكمها، وهو الامتناع عنها، وقوله تعالى: ﴿ **لم نك من المصلين** ﴾ [8] أي من المعتقدين (لحقية)[9] الصلاة التي جاء بها رسول الله ﷺ، لأن الصلاة قد يراد بها

= والاقرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شيء من الشرائع، فيعاقبون عليه في الآخرة كما يعاقبون على أصل الكفر، فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا: فمذهب العراقيين من أصحابنا أن الأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة أهل الحديث رحمهم الله، وقال عامة مشايخنا بما وراء النهر: إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات، وأن أداءها لا يجب عليهم، وإليه مال القاضي أبو زيد الدبوسي، وفخر الإسلام البزدوي، وشمس الأئمة السرخسي، وفائدة الخلاف لا تظهر في أحكام الدنيا، فإنهم إذا أدوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق، ولو أسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالإجماع، وإنما تظهر في حق أحكام الآخرة، فإنهم يعاقبون على ترك العبادات عند الفريق الأول زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد، وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات.

(١) في ك: قوله تعالى.

(٢) قوله (خبراً عن خزنة جهنم أنهم يقولون للكفار) قلت: هذا بناء على أن المراد بأصحاب اليمين في قوله تعالى: ﴿ إلا أصحاب اليمين ﴾ سورة المدثر: الآية ٣٩: الملائكة، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه، وقال علي رضي الله عنه: هم الأطفال، وقال غيرهما: هم أصحاب الجنة الذين أطابوا كسبهم.

(٣) في ك: نكن. قلت: وهو مخالف لرسم المصحف، ولم أعثر على قراءة بذلك.

(٤) سورة المدثر: الآيتان: ٤٢ و٤٣ وانظر في تفسيرهما: الكشاف ٢ / ٤٣٨. قلت ووجه الاستدلال: أن ظاهر هذا النص يقتضي أنهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع عن الأداء في الدنيا، فدل على أن الأداء واجب عليهم فيها.

(٥) في ط: المحققة.

(٦) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٧) سورة الأنفال: الآية ٣٨.

(٨) سورة المدثر: الآية ٤٣.

(٩) في ك: لحقيقة.

الاعتقاد كقوله تعالى: ﴿ فإن تابوا وأقاموا الصلاة ﴾ [1] الآية ، أي اعتقدوا حقية[2] الصلاة، بدليل أنه يجب تخلية السبيل بالإعتقاد وإن لم يوجد منهم الأداء[3]، وهذا بخلاف الجنب والمحدث[4] لأنهما إنما يخاطبان لقدرتهما على الأداء بعدرفع الحدث، والكافر لا يقدر على الأداء بعد رفع الكفر لما قلنا .

قوله : **ولزمه الإيمان**[5] : أي لزم الكافر الإيمان لوجود أهلية الأداء، لكونه قادراً على الإيمان . قوله : **ووجوب حكمه** : أي ثبوت حكمه [6] .

قوله : **ولم يجب على الصبي الإيمان** [7] : إلى آخره، اعلم أن في وجوب الإيمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الأداء اختلافاً بين المشايخ، قال الشيخ الزاهد أستاذ المحققة شمس الأئمة الحلواني[8] رضي الله عنه: يجب[9] لوجود الصلاحية

---

(١) سورة التوبة : الآية ٥ .

(٢) في ك : حقيقـة . (٣) انظر أحكام القرآن للجصاص ٣/١٠١ .

(٤) قوله : (وهذا بخلاف الجنب والمحدث) إلى آخره ، جواب عما قال الشافعية ومن وافقهم أن الكافر وإن لم يكن أهلا للخطاب بالشرائع مع صفة الكفر، ولكنه أهل له بشرط تقديم الإيمان ، فجعل الإيمان ثابتا اقتضاء تصحيحا لتكليفه بالشرائع كما قلنا في الجنب والمحدث إنهما يخاطبان باداء الصلاة لتمكنهما من أدائها بتقديم الطهارة عليه ، فصار كانه أمر بالايمان أولا ، ثم باداء الشرائع ثانيا ، ومعنى جوابه : أن الشيء إنما يثبت مقتضى لشيء إذا تقرر المقتضي كالبيع يثبت مقتضى الأمر بالاعتاق لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع ، وبعد تحقق الإيمان ههنا لا يبقى وجوب الأداء في شيء مما سبق في حالة الكفر ، فلا يجوز أن يثبت مقتضى ـ بفتح الضاد ـ به .

(٥) انظر البند (٥) من ص ٢٠٩ ، وارجع إليه أيضا في : قوله ـ الآتي ـ ووجوب حكمه .

(٦) وحكم الايمان هو ما وعد الله المؤمنين من الثواب ، انظر : التحقيق ص ٢٨٧ وكشف الأسرار ٤/٢٤٢ والتوضيح مع التلويح ٢/٢١٧ ومذكرة في أثر القواعد الأصولية لمولانا فضيلة الشيخ جاد الرب رمضان جمعة .

(٧) قال الاخسيكثي : ولم يجب على الصبي الإيمان قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء ، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان عليه دون أدائه حتى صح الأداء من غير تكليف ، فكان ـ أي أداء الإيمان ـ فرضاً كالمسافر يؤدي الجمعة . اهـ انظر الحسامي ص ١٤٠ .

(٨) هو عبدالعزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني البخاري أبو محمد الملقب بشمس الأئمة ، كان إمام أهل الرأي ببخارى ، تفقه على القاضي أبي الحسن بن الخضر النسفي ، وانتفع به شمس الأئمة السرخسي ، توفي سنة ٤٤٨هـ والحلواني نسبة إلى عمل الحلوى وبيعها . من كتبه: «المبسوط» في الفقه، و«النوادر» في الفروع و«الفتاوى» و«شرح أدب القاضي» لأبي يوسف . انظر : تاج التراجم ص٣٥ وأنساب العرب للسمعاني: الورقة ١٧٣ والفوائد البهية ص٩٥ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص٧٢ والاعلام ٤/١٣٦ .

(٩) أي يثبت نفس وجوب الإيمان عليه دون وجوب أدائه وهو مختار فخر الإسلام البزدوي ، والقاضي أبي زيد الدبوسي رحمهما الله، وجماعة سواهما .

لحكم الوجوب وهو الأداء ،ولهذا لا يجب عليه تجديد الاقرار بعد البلوغ، فلو لم يكن واجباً لوجب عليه التجديد بعد البلوغ، لأنه يكون حينئذ مؤدياً ما ليس بواجب، فلا يسقط عنه الواجب، يحققه أنه لو أبى الإسلام بعد عرض القاضي حين أسلمت امرأته يفرق بينهما ، ولو لم يثبت حكم الوجوب لم يفرق ، وقال شمس الأئمة (السرخسي)[١] رحمه الله: لا يجب مالم يعتدل عقله بالبلوغ ، لأن بالعقل يصح الأداء، وصحته تستدعي المشروعية لا وجوب الأداء، ووقوعه فرضاً بعد الأداء مقتضى الأداء، لأن ما هو المقصود من الوجوب حصل، وإنما كان لا يجب لانعدام المقصود، وهذا كالعبد المأذون بالجمعة لاتجب عليه وإن حضر[٢]، إلا أنه إذا أدى يقع فرضاً[٣] ، وكالمسافر يؤدي الجمعة[٤] .

قوله[٥] **واحتمل الأداء**[٦] : واحترز به مما إذا عقل ولم يحتمل الأداء حيث لا يثبت عليه الوجوب أصلاً على ما هو قول شمس الأئمة السرخسي [رحمه الله][٧] وإنما قال دون أدائه : أي دون وجوب أدائه ، لأن وجوب الأداء بالأمر والخطاب ، ولا خطاب قبل أن يكون مكلفاً بوجود الأهلية الكاملة بالعقل والبلوغ .

قوله : **من غير تكليف** : ومعنى (التكليف)[٨] إلزام ما فيه كلفة أي مشقة[٩] .

---

(١) سقط من ك .

(٢) أي وإن حضر الجامع مع المولى ، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لعدم حكمه .

(٣) لأن ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الأداء .

(٤) فإنه يكون مؤديا للفرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً في حقه قبل الأداء بالطريق الذي ذكرته في العبد .

(٥) سقط من ك .

(٦) انظر البند (٧) من الصحيفة السابقة ، وارجع إليه فيما سيورده الشارح من المتن إلى : قوله من غير تكليف .

(٧) زيادة من ك .

(٨) سقط من ك .

(٩) انظر أصول السرخسي ٢ / ٣٣٩ وأصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ /٢٤٧ وشرح النظامي ص١٤٠ .

قوله : **وأما أهلية الأداء**[1] : إلى آخره[2] .

قوله: **إذا كانت قاصرة** : أي إذا كانت القدرة قاصرةً، وإنما قيد القدرة بالقصور[3]: لأنها لو لم توجد أصلاً لا تثبت الأهلية لا القاصرة ولا الكاملة، والمعتوه من كان مختلط الكلام فاسد التدبير، وقد مر في باب أقسام السنة . قوله: **لم يعتدل عقله**: أي عقل المعتوه، فإن قلت: لا نسلم أنه لم يعتدل عقله، واعتدال العقل بالبلوغ عن عقل، وهو فيه موجود، لأنه لو لم يكن له عقلٌ لكان مجنوناً، وكلامنا في غير المجنون . قلت: لانسلم أن البلوغ عن عقل مطلقاً يحصُلُ[4]

---

(١) قال الاخسيكثي : وأما أهلية الأداء فنوعان قاصر وكامل ، أما القاصرة فتثبت بقدرة البدن إذا كانت قاصرة قبل البلوغ ، وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لأنه بمنزلة الصبي، لأنه عاقل لم يعتدل عقله. أهـ. انظر الحسامي ص ١٤٠ .

(٢) غالب الظن أن هناك سقطاً حاصله ما ذكره صاحب التحقيق في هذا الموضع، قال: لا خلاف في أن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل ، وقدرة العمل به وهي بالبدن، والإنسان في أول أحواله عديم القدرتين، لكن فيه استعداد وصلاحية لأن يوجد فيه كل واحدة من القدرتين شيئا فشيئاً بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال، فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون الصبي المميز قبل البلوغ، وقد تكون إحداهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فإنه قاصر العقل مثل الصبي وإن كان قوي البدن، ولهذا ألحق بالصبي في الأحكام، فالأهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين إلى درجات الكمال، وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع، والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما أو بلوغ إحداهما درجة الكمال، ثم الشرع بني على الأهلية القاصرة ـ كما سيأتي في المتن قريباً ـ صحة الأداء من غير لزوم عهدة، وعلى الكاملة وجوب الأداء ، وتوجه الخطاب لأنه لا يجوز إلزام الأداء على العبد في أول أحواله . إذ لا قدرة له أصلاً، وإلزام مالا قدرة له عليه منتف شرعاً وعقلاً، وبعد وجود أصل العقل وأصل قدرة البدن قبل الكمال في إلزام الأداء حرج، لأنه يحرج الفهم بأدنى عقله، ويثقل عليه الأداء بأدنى قدرة البدن ، والحرج منفي بقوله تعالى: ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ فلم يخاطب شرعاً وعقلاً لأول أمره حكمة ، ولأول ما يعقل ويقدر رحمة إلى أن يعتدل عقله وقدرةبدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به، ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه، ولا يمكن إدراكه إلا بعد تجربة وتكلف عظيم، فأقام الشرع البلوغ الذي تعتدل لديه العقول في الأغلب مقام اعتدال العقل حقيقة تيسيراً على العباد، وصار توهم وصف الكمال قبل هذاالحد، وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار، لأن السبب الظاهر متى أقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما، وأيد هذا كله قوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ»، والمراد بالقلم الحساب، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء ، فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل . أهـ . قلت : وهذه العبارة توضح لك أيضاً ما سيذكره الشارح فيما يأتي: انظر : التحقيق ص ٢٨٩ .

(٣) انظر البند (١) أعلاه ، وارجع إليه أيضا في قوله ـ الآتي ـ: لم يعتدل عقله .

(٤) لعل صحة الكلام هكذا : لا نسلم أن البلوغ عن عقلٍ مطلقاً هو الذي يحصل به ... إلخ .

اعتدال العقل بل إنما يحصل بالبلوغ عن عقل غير قاصر ، والقصور موجود، إذ هو الذي فرقه[1] بين من له عقل سليم وبين من ليس له عقل أصلاً . فإن قلت : سلمنا أن الاعتدال يحصل بالبلوغ عن عقل غير قاصر، لكن بم يعلم(أن عقله قاصر أو كامل ، والعقل غير محسوس؟ قلت: يعلم بنظر العقل فيما يأتيه ويذره أيختار)[2] ما فيه نفعه أم ما فيه ضرره ديناً ودنيا، فإن قلت : سلمنا لكن لانسلم أن الأهلية الكاملة لا تثبت بالبلوغ عن عقل قاصر ، قلت : إنما لم تثبت الأهلية الكاملة لأن المراد بها قدرة يثبت بها وجوب الأداء وتوجه الخطاب ، فلو قلنا بأن له أهلية كاملة لوجب عليه الأداء، وتوجه نحوه الخطاب، واللازم منتف، فينتفي الملزوم، وإنما قلنا بانتفاء اللازم وهو وجوب الأداء : لأن إلزام الأداء يستلزم لزوم الحرج لقصور العقل، والحرج وهواللازم منتف بالنص[3]، فينتفي الملزوم وهوإلزام الأداء[4] .

قوله : **ويبتني على الأهلية القاصرة صحة الأداء**[5] : يعني أن الصبي والمعتوه إذا أدى يقع صحيحاً معتبراً شرعاً من غير أن يجب الأداء .

قوله : **وعلى الأهلية الكاملة** : أي القدرة الكاملة وهي التي تحصل بالعقل الكامل والبلوغ، اعلم أن المراد بالعقل الكامل ما به يكون العقل خارجاً عن أن يوصف بالقصور والنقصان، وإلا فالناس يتفاوتون في صفة الكمال غاية التفاوت، فلو اشترط نهاية ذلك لما وجب الأداء إلا على شرذمة قليلين .

قوله : **وعلى هذا قلنا** [6] : أي على هذا الأصل وهو أن يصح الأداء

---

(١) فرقة : بفتح القاف . (٢) ما بين القوسين سقط من ك.

(٣) يشيرالى قوله تعالى : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ...﴾ الآية ٧٨ من سورة الحج .

(٤) انظر : أصول السرخسي ٢ / ٣٤٠ وكشف الأسرار ٤ / ٢٤٨ .

(٥) قال الاخسيكثي : وتبتني على الأهلية القاصرة صحة الأداء ، وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء توجه الخطاب عليه ، اهـ . وارجع إلى هذه العبارة في قوله ـ الآتي ـ وعلى الأهلية الكاملة . انظر الحسامي ص ١٤٠ قلت : وقد اشتمل البند (٢) من الصفحة السابقة على شرح هذه الجملة من المتن .

(٦) قال الاخسيكثي : وعلى هذا قلنا إنه صح من الصبي العاقل الإسلام ، وما يتمخض منفعة من التصرفات، كقبول الهبة والصدقة . انظر المرجع السابق .

بالقاصرة[1]، ويجب بالكاملة قلنا بصحة الإيمان من الصبي العاقل[2] لوجود أهلية الأداء، وقد خالفنا الشافعي [رحمه الله][3] في صحة إيمان الصبي العاقل[4]، ويرد عليه صحة إسلامه تبعاً لوالديه، وهذا لأنه لما كان مسلماً بإسلام غيره فأولى أن يكون مسلماً بإسلام نفسه[5]. وكيف يرد علمه[6] بالصانع تبارك

---

(١) اعلم أن الأحكام المبنية على الأهلية القاصرة منقسمة على نوعين: حقوق الله تعالى، وغيرها، وحقوق الله تعالى متعلقة بما هو منقسم إلى ما هو حسن لا يحتمل أن يكون غير مشروع بوجه كالإيمان بالله عز وجل، وإلى ما هو قبيح لا يحتمل أن يكون مشروعاً بوجه كالردة، وإلى ما يحتمل أن يكون حسناً مشروعاً في بعض الأوقات دون البعض مثل الصلاة والصوم والحج، وما ليس من حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم إلى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة، وإلى ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق، وإلى ما هو متردد بين الأمرين كالبيع والإجارة، وفي الكتاب إشارة إلى الأحكام الستة كما سنقف عليه. انظر التحقيق ص ٢٠٩.

(٢) يعني في حق أحكام الدنيا والآخرة جميعاً.

(٣) زيادة من ط.

(٤) قال الشافعي رحمه الله: لا يصح إيمان الصبي العاقل في حق أحكام الدنيا حتى يرث أباه الكافر بعد الإسلام، ولا تبين منه امرأته المشركة، لأنه مولى عليه في الإسلام حتى يصير مسلماً بإسلام أبيه وأمه، فلا يصلح ولياً بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون، وذلك لأن الشخص إنما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه، ومتى كان قادراً لا يجعل موليا عليه، فدل ثبوت الولاية عليه على أنه عاجز، وكذا الشيء إنما يجعل تبعا لغيره في حكم إذا لم يكن أصلاً بنفسه في ذلك الحكم، فلو صح إسلامه بنفسه يكون تبعاً وأصلاً في حكم واحد وهذا لا يجوز، ولا معنى لقول من يقول إن الإسلام منفعة محضة فيصح من الصبي، لأنه فيما يرجع إلى أحكام الدنيا عقد التزام أحكام الشرع، وهو دائر بين الضرر والنفع حيث يحرم به الإرث من مورثه الكافر. وتبين منه امرأته المشركة، وإن كان يرث من المسلمين، وتحل له المسلمة، فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه، فاما في أحكام الآخرة فهو نفع محض، فيحكم بصحته في حق أحكام الآخرة لتحقق الاعتقاد عن معرفة، وليس من ضرورة ثبوت الإسلام في أحكام الآخرة ثبوته في أحكام الدنيا لأن أحدهما ينفصل عن الآخر، فإن من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل أن يعاين الأهوال صح إسلامه في أحكام الآخرة، ولا يصح في أحكام الدنيا، حتى تجري عليه أحكام الكفار فلا يصلى عليه، ويدفن في مقابر المشركين،ومن أسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في أحكام الآخرة، مؤمن في أحكام الدنيا، ولهذا كانت تجرى أحكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي ﷺ.

(٥) ولا يرد عليه ما قال الشافعي رحمه الله إن الصبي لا يصلح أصلاً وتبعاً في حالة واحدة ـ كما عرفت من دليله الذي ذكرته لك مفصلاً ـ لأن الحالة الواحدة ليست بموجودة، لأنه في حال كونه أصلا بنفسه ليس بتبع لغيره، وفي حال كونه تبعا لغيره ليس بأصل بنفسه وقد يجوز أن يجتمع في الشيء الواحد دليلان يقتضي أحدهما كونه أصلاً، والآخر كونه تبعا كالجنين يتبع الأم في العتق والوصية ويصلح أصلاً بنفسه، وكالشجر يتبع الأرض في البيع، ويصلح أصلاً بنفسه فيه أيضا، ولكن لا يصير أصلاً وتبعاً في حالة واحدة، فكذلك الصبي لنقصان عقله يبقى تبعاً للغير، ولوجود أصل العقل فيه يصلح أصلاً بنفسه.

(٦) قوله (وكيف يرد علمه ...) إلى آخره، هو في الحقيقة دليلنا على ماذهبنا إليه في هذه المسألة، وتقريره: أن الإيمان بحقيقته قد وجد من أهله بعد تحقق سببه، فوجب القول بصحته كما لو تحقق من البالغ، وذلك لأن سببه الآيات الدالة على حدوث العالم، وهو متحقق في حق الجميع، والإيمان إقرار وتصديق، وقد سمع من هذا الصبي الإقرار، وعرف منه التصديق، لأن التصديق إنما يعرف بالإقرار =

وتعالى وآثار الوحدانية ناطقة، ودلائل الربوبية ظاهرة، والنصوص مصدقة لمصدق الصانع تعالى وتقدس ، وهذا العلم أنفع له من علمه بوالديه لحصول السعادة الأبدية ، والمثوبة السرمدية ، وذلك [١] لا يرد ، فهذا أولى، وكيف لا يصلح أن يصير مهتدياً وقد صلح هادياً مهتدياً (قال الله تعالى)[٢]: ﴿ **وآتيناه الحكم صبيا** ﴾[٣] أي النبوة[٤] . وكيف لا يصح إسلامه والحجر عن الإسلام كفر .

فإن قلت: لو قلنا بصحة إسلامه يلزم حرمان الميراث[٥]، ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته[٦] وفيه ضرر للصبي، قلت: هذا معارضٌ بالمثل وهو أنه لو لم يصح إسلامه يلزم حرمان الميراث أيضاً من أقاربه المسلمين، ويلزم وقوع الفرقة إذا كانت أسلمت امرأته قبله[٧]، على أنا نقول: وقوع الضرر ضمني فلا يعلل[٨] ولا نقول إن

= ممن هو عاقل مميز ، وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى ، وصحة رسالة الرسول عليه السلام ، ويلزم الخصم بالحجج على وجه لا تبقى في معرفته شبهة، فكان هو والبالغ سواء ، وأهلية الإيمان ثابتة حقيقة لأن الكلام في الصبي العاقل ، وكذا حكماً لأنه اهتداء بالهدى وإجابة للداعي، وقد ثبت بالنص ـ الذي سيذكره الشارح ـ أن الصبي من أهل أن يكون هادياً داعيا لغيره إلى الهدى ، فتبين به أنه من أهل أن يكون مهتديا مجيباً للداعي بالطريق الأولى وبعد وجود السبب والركن من الأهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ، ولا يستقيم القول به هنا ، لأن الحجر عن الإيمان كفر ، إذ الإيمان حسن لعينه لا يحتمل أن يكون قبيحا في حال ، ولهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ، ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان ، فلا يمكن أن يحجر الصبي عنه ويجعل الإسلام غير مشروع في حقه ، بخلاف الطلاق والبيع .

(١) قوله (وذلك) أي علمه بوالديه لا يرد بسبب ضرر يلحقه من جانبهما ، وهو ضرر التاديب ، فعلمه بالصانع لا يرد بسبب ما يلحقه من حرمان الميراث وغيره ، لأن المنافع التي تترتب على معرفته بخالقه تفوق على ما يعود عليه منها بسبب معرفة والديه .

(٢) في ط : قال تعالى .

(٣) سورة مريم الآية : ١٢ .

(٤) انظر الكشاف ٢ / ٤ .

(٥) من قريبه الكافر .

(٦) أي المشركة .

(٧) وقال غير شارحنا : على أن ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع ، فإنه بالإسلام يصير مستحقاً للإرث من أقاربه المسلمين ، ويقرر ملك نكاحه إذا كانت امراته اسلمت قبله ، وإذا تعارض النفع والضرر تساقطا ، وبقي الإسلام في نفسه نفعاً محضاً لا يشوبه الضرر فيصح .

(٨) قوله (على أنا نقول وقوع الضرر ضمني فلا يعلل) إلى قوله (بل إلى كفر المصر) مختصر مما ذكره غيره من الشارحين ، فقد قال صاحب التحقيق : ما ترتب على الايمان من حرمان الارث ، =

وقوع الفرقة مضاف إلى إسلامه ، بل إلى كفر المصر، والعجب من الشافعي [رحمه الله][١] أنه يعتبر عبارته في اختيار أحد الأبوين[٢]، ولا يعتبر عبارته في الإسلام مع أن اختياره أحد أبويه على موجب الهوى غالباً [٣] لأن الصبي أبداً يختار من أبويه من كان منهما يطلق عنان[٤] الصبي ولا يضربه ولا يؤدبه[٥] وكذا يعتبر عبارته في الوصية[٦] والتدبير[٧] ولا يعتبر عبارته في البيع

= والفرقة الواقعة بينه وبين امرأته يضاف إلى كفر الباقي على الكفر وإبائه عن الإسلام ، لا إلى إسلام من أسلم ، لأن الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما ، والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا إسلام المسلم ، وكذا الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها ، فتضاف الفرقة إلى كفر الآخر وإبائه عن الإسلام لا إلى الإسلام، وإذا كان كذلك كان الإسلام نفعاً محضاً ، فيكون مشروعاً في حق الصبي المذكور ، ولئن سلمنا أن ما ترتب عليه من الأحكام المذكورة مضاف إليه فلا نسلم أنه من الأحكام الأصلية المقصودة بالإيمان، لأن الإيمان يصح من غير قريب يرثه ، ولا امرأة يفسد نكاحها ، بل هو يثبت بناء على صحة الإسلام وتحققه ، لا أن يكون مختصا به ، ومثل هذا لا يمنع صحة الإيمان، لأن تعرف صحة الشيء يستفاد من حكمه الأصلي وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه ، لا مما هو من ثمراته ، ألا ترى أن الصبي لو ورث قريبه،أو وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع أن العتق ضرر محض ، ولا تمتنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب ، لأن الحكم الأصلي للارث ثبوت الملك بلا عوض ، فيكون مشروعاً في حقه ، وإنما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ، ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير عتق ، فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة ، وكذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك شراء أب الآمر ويعتق عليه ، لأنه في أصل الشراء مؤتمر بأمره ، والعتق يثبت بناء عليه ، فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه أن هذه الأحكام التي هي من ثمرات الإسلام تلزم الصبي إذا ثبت له حكم الإيمان تبعاً لغيره بأن أسلم أحد أبويه، حتى لو مات له مورث كافر أو مات مورثه المسلم ، وورث قريبه الذي يعتق عليه منه ، أو كانت له امرأة مشركة يثبت حرمان الإرث ، ويقع العتق والفرقة ، ولم يعد لزوم هذه الأحكام ضرراً في حقه لما قلنا إن المنظور إليه الحكم الأصلي دون ما هو من الثمرات فكذا إذا أسلم بنفسه ، أهـ انظر التحقيق ص ٢٩٠ .

(١) زيادة من ط .

(٢) إن صلحا للحضانة لأنه عليه السلام خير ، خلافا لنا . انظر الاقناع ٢ / ٢٧٠ والهداية ٢ / ٢٩ .

(٣) في ك : غلباً .

(٤) العنان ككتاب : سير اللجام الذي تمسك به الدابة . القاموس ٢ / ٥٤٦ .

(٥) في ك : يؤذبه .

(٦) هذا هو المذكور في الهداية ، وهو ما يفيده لفظ أبي شجاع حيث قال: وتجوز الوصية من كل مالك عاقل ، أهـ .لكن صاحب الاقناع زاد قيد (بالغ) واعلم أن وصية الصبي لا تصح عندنا ، وسيأتي الكلام في ذلك. انظر الاقناع ٢ /١٥٧ والهداية ٤ / ١٧٣ .

(٧) أقول : قال صاحب الاقناع في (فصل التدبير): ويشترط في المالك أن يكون مختاراً ، وعدم صبا وجنون. أهـ. انظر الاقناع ٢ / ٤٢٦ .

والشـــراء وإن أذِنَ الولي[1] مع أن النفع في البـيع والشـــراء أكثـر وأظهـر من الوصية[2] .

قوله : **ومـا يتمحض منفعـة**[3] : إلى آخره، وما: مرفوع المحل بالعطف على الإسـلام . اعلم أن تصرفات الصبي البالغ في غير حقوق الله تعالى على ثلاثة أنواع: نفع محض، وضرر محض، ودائر بين النفع والضرر، فالأول يملكه بإذن الولي وبدون إذنه، وهو كالاصطياد والاكتساب بالاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وقبضهما، والثاني لا يملكه لا بإذن الولي ولا بغير إذنه، وهو كالطلاق والعتاق[4] والهبة والصدقة، والثالث يملكه بإذن الولي ولا يملكه بدون إذنه، وهو كالبيع والشراء والنكاح، أما الأول : فإنما يملكه لأن الأهلية القاصرة كافية لصحة الأداء، ولا ضرر فيه كي لا يملكه لكونه نفعاً محضاً، وأما الثاني: فإنما لا يملكه أصلاً لعدم الأهلية الكاملة ، وأما الثالث : فإنما لم يملكه بدون الإذن للاحتمال[5]، وملكه بالإذن لانجبار نقصان رأيه برأي الولي[6] .

فإن قلت : لم قدم ما هو نفع محض من حقوق العباد كقبول الهبة على العبادات البدنية ، وكان من حق الوضع أن تكون العبادات متصلة في الذكر بقوله : الإسلام[7]، لأن كل واحد منهما حق الله تعالى، قلت : إنما قدم لكونه نفعاً محضاً

---

(١) انظر المرجع السابق ٢ / ٦ .

(٢) انظر كشف الأسرار ٤ /٢٤٩ وأصول السرخسي ٢ /٣٤١ والتلويح ٣ /١٥٨ وحاشية عزمي زاده ، على شرح المنار ٢ /٩٤٠ .

(٣) انظر البند (٦) من ص ٢١٤ .

(٤) قلت : كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حق هذا الصبي عدمها عند عدم الضرورة والحاجة ، فأما عند تحقق الحاجة إليه فهو مشروع كما قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله ، وساوافيك بعبارته قريباً .

(٥) أي لاحتمال الضرر .

(٦) انظر أصول البزدوي ٤ / ٢٥٣ .

(٧) انظر الحسامي ص ١٤٠ .

لا تردد فيه كالإسلام [١] ، والعبادات البدنية فيها تردد من حيث أنها تحتمل أن لا تكون حسنة أومشروعة في بعض الأوقات[٢] .

قوله : **وصح منه**[٣] : أي من الصبي العاقل ، أداء العبادات البدنية[٤] : إنما قيد بالبدنية احترازاً عن المالية ، فإن الزكاة لا تصح إذا أداها الصبي العاقل للزوم الضرر العاجل وهو زوال ملكه[٥]، وإنما صح أداء البدنية لأن في صحتها نفعاً محضاً للصبي من حيث حصول المثوبة، ومن حيث الاعتياد، فإنه إذا اعتاد على الأداء لا يشق عليه بعد البلوغ .

قوله : **من غير عهدة**[٦] : يعني لا يلزم عليه القضاء إذا أفسد[٧] .

قوله : وملك[٨] **برأي الولي ماتردد**[٩]: فإن قلت : لم قلتم إن البيع ونحوه دائر بين النفع والضرر؟ قلت: لأن بالبيع يزول المبيع عن ملكه، وهو ضرر ويدخل[١٠] الثمن في ملكه وهو نفع، وكذلك الإجارة حيث يتملك منفعة ملكه غيره وهو ضرر، ويملك بمقابلة المنفعة الأجرة وهو نفع، وبالعكس إذا اشترى أو استأجر فافهم، وفي النكاح أيضاً يثبت ملكه[١١] البضع وهو نفع، ويخرج من يده المهر وهو ضرر،

---

(١) أي بين النفع والضرر .

(٢) فإن الصلاة ليست بمشروعة في الأوقات المكروهة وفي حالة الحيض ، والصوم ليس بمشروع في الليل ، والحج ليس بمشروع في غير وقته .

(٣) قال الاخسيكثي : وصح منه أداء العبادات البدنية من غير عهدة . أهـ انظر المرجع السابق ص ١٤١ .

(٤) يعني بطريق التطوع من غير لزوم مضى إذا شرع فيها ، ولا لزوم ضمان إذا أفسدها أو تركها .

(٥) فيبتنى ما هو مالي من العبادات على الأهلية الكاملة لا على القاصرة ، وأيضا لأن الوجوب لما لم يثبت في حقه يكون الأداء منه تبرعا محضا بالمال ، وهوليس من أهله .

(٦) انظر البند (٣) عاليه .   (٧) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ /٢٥٢ وشرح المنار ٢ / ٩٤١ .

(٨) في ك : وذلــك .

(٩) قال الاخسيكثي : وملك برأي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه ، وذلك باعتبار أن نقصان رأيه انجبر برأي الولي فصار كالبالغ في قول أبي حنيفة رحمه الله ، الا يرى انه صحح بيعه من الأجانب بغبن فاحش في رواية خلافاً لصاحبيه ، ورده مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتباراً بشبهة النيابة في موضع التهمة . أهـ. انظر الحسامي ص ١٤١ .

(١٠) في ك : فيدخل .

(١١) في ط : ملك .

فكان نفعاً يشوبه ضرر، فاحتيج إلى رأي الولي لينجبر نقصان رأيه [1].

قوله: **وذلك في قول أبي حنيفة رضي الله عنه**[2]: أي صيرورة[3] الصبي العاقل بإذن الولي كالبالغ في قول أبي حنيفة [رضي الله عنه][4] حتى صح بيعه من أجنبي بغبن فاحش كبيع البالغ المغبون غبناً فاحشاً [5]، خلافاً لصاحبيه [رضي الله عنهما][6] فإن عندهما لا يصح بيعه بغبن فاحش كما إذا باع ماله وليه بغبن فاحش[7]، **ورده مع الولي**: أي رد أبو حنيفة رضي الله عنه بيع الصبي المأذون مع الولي في رواية لشبهة النيابة، بيانه: أن الصبي أصل في الملك[8]، نائب في التصرف عن الولي[9]، ووليه إذا باع[10] بغبن فاحش لا يجوز فكذا إذا باع الصبي لاعتبار

---

(١) ثم إن الصبي أهل لحكم هذاالنوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والأجرة والمهر لا للولي، وقد صار أهلا لمباشرتها لوجود أصل العقل، حتى صحت منه هذه التصرفات لغيره، وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر، فإذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا القسم بما تمحض نفعاً، فيصح من الصبي مباشرته، وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي إصابة مثل ما يصاب برأي الولي من النفع مع فضل نفع البيان، لأن في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي، وتوسع طريق الاصابة ايضا، لأن منفعة التصرف تحصل له بمباشرته ومباشرة وليه، وذلك أنفع له من أن ينسد عليه أحد البابين، ويجعل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد.

(٢) انظر البند (٩) من الصحيفة السابقة. (٣) في ك: ضرورة.

(٤) زيادة من ط. (٥) وإن كان لا ينفذ ذلك من الولي. (٦) زيادة من ط.

(٧) اعلم أن جواز هذه التصرفات الدائرة بين النفع والضرر من ذلك الصبي عند انضمام رأي الولي إلى رأيه بطريقين: أحدهما وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله أن قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق الصبي بالبالغ، أو صار بمنزلة ما إذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ، فنفذ بيعه من الأجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين، أوكما ينفذ منه بعد البلوغ، وإن كان لا ينفذ ذلك من الولي، والثاني وهو مختار أبي يوسف ومحمد رحمهما الله أن نفوذ تصرفه لما كان باعتبار رأي الولي، فإن انضمام رأيه إلى رأي الصبي شرط جواز تصرفه، فيعتبر رأيه - أعني الولي - العام وهو إذنه للصبي في جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما إذا باشر التصرف بنفسه، وكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد إذن الولي، وقد أشار الشارح إلى ذلك، ثم معنى عموم رأي الولي وخصوصه: أنه إذا باشر بنفسه كان رأيه مختصاً به، لتصرفه براي نفسه، وإذا تصرف الصبي برأيه كان رأيه عاماً، لتعديه عنه إلى غيره، وانضمام رأي الصبي إلى رأيه، كذا قيل، ويحتمل أن يكون المراد من عموم رأيه أنه لما أذن للصبي في التجارة إذناً عاماً دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رأيه، ووجد رأيه العام فيه، وإذا باشر بنفسه كان رأيه خاصاً.

(٨) لأنه مالك حقيقة، وأصل العقل والرأي ثابت له، فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه.

(٩) أي أن تصرفه يشبه تصرف الوكلاء من حيث أن في رأيه خللا، ويجبر ذلك برأي الولي. فتثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظراً إلى الوصف.

(١٠) مال الصبي من نفسه أو غيره.

شبهة النيابة ، لأن الموضع موضع التهمة[1] ، وفي رواية[2] يجوز لأنه صار كالبالغ لما انضم إلى رأيه رأي الولي[3]، وقياسهما ضعيف، لأنه لا يلزم عدم ولاية الصبي من عدم ولاية الولي، ألا ترى أن الولي لا يملك الاقرار بمال الصبي، فإذا أذن له بالإقرار يملكه (الصبي)[4]، قوله: **وعلى هذا قلنا في المحجور**[5]: أي على الأصل المذكور وهو أنه يصح من الصبي ما يتمحض منفعة . قلنا في الصبي المحجور إذا توكل أي قبل الوكالة يصح، ولاتلزمه العهدة، يعني لا تكون حقوق العقد راجعة إليه، وإنما قلنا بصحة وكالته: لأن في ذلك نفعاً محضاً لا يشوبه ضرر، وهو صحة عبارته شرعاً، وكونه عارفاً بمواضع الغبن والخسران، مهتدياً إلى تصرف مربح .

قوله: **بطلت وصيته عندنا**[6]: لأن الوصية إزالة الملك مضافاً إلى ما بعد الموت،

---

(١) وهو التصرف مع الولي ، إذ تتمكن فيه تهمة أن الولي إنما أذن له ليحصل مقصوده، ولم يقصد بالاذن النظر للصبي ، ثم شبهة النيابة سقطت في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الأجنبي ، ومع الولي بمثل القيمة ، أو بما يتغابن الناس في مثله نظراً إلى الأصل .

(٢) في ط : راية .

(٣) فلم يكن فرق بين أن تكون معاملته مع اجنبي أو مع وليه ، وهذا لأنه عامل لنفسه في خالص ملكه، لا أن يكون نائبا عن وليه .

(٤) سقط من ك . قلت : ثم العقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار ، فإنهم يقصدون بذلك استجلاب القلوب لتحصيل مقصودهم من الربح في تصرفات أخر بعد ذلك ، فكان هذا والغبن اليسير سواء ، فجاز من الصبي العاقل المأذون مع الأجنبي ، بخلاف الولي لأنه لم تثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة ، بل مقيدة بشرط الأحسن والأصلح . انظر التحقيق ص ٢٩١ وكشف الأسرار ٤ / ٢٥٧ .

(٥) قال الاخسيكثي : وعلى هذا قلنا في المحجور إذا توكل لم تلزمه العهدة ، وبإذن الولي تلزمه . أهـ . انظر الحسامي ص١٤١ قلت : قال صاحب التحقيق شرحا لهذه الجملة : وعلى هذا الأصل . أي على أن ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ، ويمتلكه براي الولي قلنا في الصبي المحجور عليه إذا توكل أي قبل الوكالة صح ، لأن فيه تصحيح عبارته ، وذلك من أعظم المنافع ، لأن الانسان إنما يباين سائر الحيوانات بالبيان ، وفيه اهتداؤه إلى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة ، فكان نفعاً ، فيصح توكل الصبي ، ولا تلزمه العهدة اي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها ، لأن في إلزامها معنى الضرر ، ولا يثبت ذلك بالأهلية القاصرة ، وبإذن الولي تلزمه ، لأن قصور رأيه اندفع بإذن الولي ، فصار أهلاً للزوم العهدة . أهـ وهذا أوفق بعبارة المتن ، واشد مناسبة لما تقدمها مما ذكره شارحنا رحمه الله . انظر التحقيق ص ٢٩٢ .

(٦) قال الإخسيكثي :وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافاً للشافعي ، وإن كان فيه نفع ظاهر ، لأن الارث شرع نفعا للمورث ، الا ترى انه شرع في حق الصبي ، وفي الانتقال عنه إلى الإيصاء ترك الأفضل لا محالة ، إلا انه شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ، ولم يشرع ذلك في حق الصبي ، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض ، فإنه يملكه =

وفي إزالة الملك ضرر لا محالة، فلا يملكه الصبي لعدم الأهلية الكاملة[١]، ولأن فيه ترك الأفضل[٢] فلا يملكه كما لا يملك الطلاق، لأن فيه ترك الأفضل، لأن الأفضل هو بقاء النكاح، وإنما قلنا إن في تنفيذ وصيته ترك الأفضل: لأن الأفضل هو انتقال ماله إلى ورثته[٣]، قال عليه السلام: «لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة[٤] يتكففون[٥] الناس»[٦]. إلا أن وصية البالغ صحت كما صح طلاقه[٧].

= القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء . أهـ . انظر الحسامي ص١٤١ قال صاحب التحقيق : قوله من أعمال البر : ليس بقيد، فإن وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر أو لم تكن ، لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيره عين هذه الصورة ليمكنه الإشارة إلى الخلاف، واختلف في وصية الصبي ، فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق ، وبه أخذ الشافعي رحمه الله ، لأن هذه الوصية نفع محض، لأنه يحصل الثواب بها في الآخرة له بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت، لأن أوان نفوذ الوصية بعد الموت ، ولا يحصل له ذلك بغيره ، فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعاً محضاً ، والدليل عليه : أن الوصية أخت الميراث ، والصبي في الإرث عنه بعد الموت يساوي البالغ ، فكذا في الوصية ، بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لأنه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال حاجته . أهـ قلت : وعبارة أبي شجاع تفيد صحة وصية الصبي العاقل . انظر التحقيق ص٢٩٢ والاقناع ٢ /١٥٧ .

(١) يشير الشارح بقوله (لعدم الأهلية الكاملة) إلى أن الوصية إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت ، فيكون ضرراً محضاً ، فيعتبر بإزالته بطريق التبرع في حال الحياة فلا يصح من الصبي لعدم الأهلية الكاملة .

(٢) اي ولئن سلمنا أن في إيصائه نفعاً من حيث حصول الثواب ، ففي القول بصحته ترك النفع الأعلى والأفضل منه .

(٣) لأنه إيصال النفع إلى القريب ، وصلة الرحم ، وإليه أشار النبي ﷺ فيما ذكر الشارح .

(٤) عالة : جمع عائل وهو الفقير .

(٥) يتكففون : يطلبون بكفهم . انظر القاموس ٢ / ١٦١ و٣٥٨ .

(٦) بهذا اللفظ رواه البخاري في صحيحه (كتاب الوصايا) وكذا النسائي ، والترمذي، وأحمد من حديث سعد بن أبي وقاص قال: كان النبي ﷺ يعودني وأنا مريض بمكة فقلت: لي مال، أوصي بمالي كله؟ قال: لا. قلت: فالشطر؟ قال: لا. قلت: فالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير ، أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم أهـ وبنحوه رواه البخاري في أماكن أخرى من صحيحه، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، ومالك . انظر صحيح البخاري٢ /٨١ و٤ /٣ و٥ /٦٨ و١٧٨ و٧ /٦٢ و١١٨ و٨ /٨٠ و١٥٠ وصحيح مسلم ١١ /٧٦ وسنن النسائي ٢ /١٢٦ وجامع الترمذي ٨ /٢٦٨ وسنن أبي داود ٣ /١١٢ وسنن ابن ماجة ٢ /٩٠٣ ومسند أحمد بتعليق أحمد شاكر ٣ /٤٩ و٦٣ والموطأ ٢ /١٨٢ ونصب الراية ٤ /٤٠١ ونيل الأوطار ٦ /٤٣ .

(٧) هذا جواب عما يقال: لو كانت الوصية ضررا ينبغي أن لا تكون مشروعة في حق البالغ ، ومعنى هذا الجواب : أنها إنما شرعت في حقه لأن أهليته كاملة ، فيجوز أن تشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة ، ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور أهليته . انظر التحقيق ص ٢٩٣ .

قوله : **شرع في حق الصبي**[1] : يعني إذا مات الصبي يكون ماله موروثاً .

قوله : **ولم يملك ذلك عليه غيره** : أي لم يملك الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض[2] على الصبي غير الصبي[3]، إلا القرض [4] فإنه يملكه القاضي خاصة،

---

(١) انظر البند (٦) من ص ٢٢١ ، وارجع إليه أيضا في قوله ـ الآتي ـ ولم يملك ذلك عليه غيره .

(٢) القرض بفتح القاف وكسرها : ما تعطيه لتقضاه ، والاقراض : إعطاء القرض ، كذا جاء بالقاموس ، وقال أبو البقاء : القرض مصدر ـ وهو المراد هنا ـ والمصدر على الحقيقة الاقراض . انظر القاموس ١ / ٦٢٩ وغريب الحديث لأبي عبيد ص ٢٢٧ وشرح النظامي ص١٤٢ .

(٣) اعلم أن المضار لم تشرع في حق الصبي ـ كما ذكر الشارح فيما تقدم ـ وذلك لأن الصبي مظنة المرحمة والإشفاق لا مظنة الاضرار به ، والله تعالى أرحم الراحمين ، فلم يشرع في حقه المضار المحضة ، وما هو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق ونحوهما ، فإنها ضرر محض في العاجل بإزالة ملك النكاح والرقبة من غير نفع يعود إليه ، فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه ، ولم يملكها عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ، لأن ولاية هؤلاء نظرية ، وليس من النظر إثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ، وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة ، فأما عند تحقق الحاجة إليه فهو مشروع ، فإن الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله نص على ذلك ، وقد كنت وعدتك بذكر عبارته ، والآن أوان الوفاء فأقول : قال رحمه الله : زعم بعض مشايخنا أن هذاالحكم غير مشروع في حق الصبي أصلا، حتى إن امرأته لا تكون محلاً للطلاق، قال : وهذا وهم عندي ، فإن الطلاق يملك بملك النكاح ، إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك ، وإنما الضرر في الإيقاع ، حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحاً ، قال : وبهذا تبين فساد قول من يقول أنا لو أثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الإيقاع، والسبب الخالي عن حكمه غيرمعتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة ، لأنا لا نسلم خلوه عن حكمه ، إذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة ، حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام ، فإن أبى فرق بينهما ، وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكانت طلاقاً في قول محمد رحمه الله ، وإذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكانت طلاقاً عند بعض المشايخ اكتفاء ... بالأهلية القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها ، وإذا كاتب الأب أو الوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره ، واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان موسراً ، وهذاالضمان لا يجب إلا بالإعتاق ، فيكتفى بالأهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك، فعرفنا أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة ، فأما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتاً ، لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي ، وهذاالمعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض . أهـ . انظر أصول السرخسي ٢ / ٣٤٨ والتحقيق ص ٢٩٣ .

(٤) قوله (إلا القرض) أي الاقراض (فإنه يملكه القاضي) على الصبي ويندب إلى ذلك، لأن صيانة الحقوق لما كانت مفوضة إلى القضاة انقلب الاقراض بحال القضاء نفعاً محضاً ، وتحقيقه: أن الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المفلس، إذ الاستقراض في العادات ممن هو فقير غيرملي، ولهذا حل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال، فلا يملكه من لا يملك التبرع والعتق ، ولهذا لا يملكه الوصي، إلا أن ذلك صح من القاضي وصار هو مندوباً إليه لأن الدين الذي على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة، لأن القاضي يمكنه أن يطلب مليئاً على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر ، والبدل مأمون عن التوى باعتبار الملاءة ، =

فإنه بالإقراض يقع الأمن عن الهلاك والتوى ، وهو نفع محض ، فإن العين على عرضية الهلاك ، وبالإقراض يكون مأموناً ، فإنه إذا جحد المديون المال يقدر القاضي على الاستخراج من يده حيث يحكم بعلمه ، وليس لغير القاضي هذه الولاية ، فلا يملك الإقراض [1] .

قوله: **وأما الردة**[2]: إلى آخره، اعلم أن ردة الصبي العاقل تعتبر[3] (ردةً)[4] خلافاً لأبي يوسف[5] [رضي الله عنه][6] لأن الردة كفر بعد الإيمان ، والكفر هو الجهل بالصانع تبارك وتعالى ، وجهله بسائر الأشياء يعتبر جهلاً[7]، فكذا جهله

= وباعتبار علم القاضي وإمكان تحصيله المال منه من غير حاجة إلى دعوى وبينة، فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين ، فإن العين بعرض التلف باسباب غير محصورة ، فصار الاقراض ملحقا بهذا الشرط وهو أن يكون المقرض قادراً على تحصيل ما أقرضه بالمنافع الخالصة ، فلذلك كان الاقراض نظراً من القاضي ، فيملكه على الصبي ، وضرراً من الوصي لترجح جهة التبرع في حقه فلا يملكه ، وأما قول الشارح (خاصة) فهو بناء على الرواية الأصح في الأب حاصلها : أن الأب لا يملك الاقراض على ابنه الصبي لأنه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه ، فكان بمنزلة الوصي ، قلت : وفي رواية يملكه الأب ، لأنه يملك التصرف في المال والنفس ، فكان بمنزلة القاضي ، فأما الاستقراض : فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله أن الأب لو أخذ مال الصغير قرضا جاز ، لأنه لا يهلك عليه ، والوصي لو أخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول أبي حنيفة ، وقال محمد رحمه الله لا بأس به إذا كان مليئاً قادراً على الوفاء ، وذكر في أحكام الصغار نقلاً عن المنتقى أنه ليس للقاضي أن يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه .

(١) انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٥٦ وشرح النظامي ص ١٤٢ والهداية ٣ / ٧٩ .

(٢) قال الاخسيكثي : وأما الردة فلا تحتمل العفو في أحكام الآخرة وما يلزمه من أحكام الدنيا عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمه الله فإنما يلزمه حكما لصحته لا قصداً إليه ، فلم يصح العفو عن مثله كما إذا ثبت تبعاً لأبويه . اهـ. انظر الحسامي ص ١٤٢ .

(٣) أي في أحكام الدنيا والآخرة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وهو الاستحسان ، حتى لو كان أبواه مسلمين فارتد عن الإسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفواً بعذر الصبا ، فتبين منه امرأته المسلمة ، ويحرم هو من الميراث من المسلمين .

(٤) سقط من ك .

(٥) والشافعي رحمه الله، فعندهما لا يحكم بصحتها في أحكام الدنيا ، وهو القياس، وأما في أحكام الآخرة فهي صحيحة على ما تشير إليه عبارة شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله، وإن كان إطلاق لفظ المبسوط والأسرار يدل على عدم صحتها في أحكام الآخرة أيضا ، والأول هو الصحيح، لأن دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل .

(٦) زيادة من ط .

(٧) حتى لا يجعل عارفاً بشيء جهله .

بخالقه، لأن الحقائق لا مرد لها، بل أولى أن يعتبر جهله بالصانع جهلاً لأنه أقبح الجهالات[١]، وأبو يوسف يقول: في اعتبار ردته تلحقه مضرة[٢]، فلا يعتبر[٣]، قلنا: يلزم على هذا إثبات ردته تبعا لوالديه إذا ارتدا ولحقا بدار الحرب[٤]، على أنا نقول: ما يلزمه من المضرة بوقوع الفرقة أو الحرمان عن الميراث ضمني لا قصدي، أعني أنه ثبت في ضمن صحة الردة فلا يلتفت إليه كما إذا ثبت بطريق التبعية.

قوله: **وما يلزمه من أحكام الدنيا فإنما يلزمه**[٥]: جواب إشكال[٦] يقوله أبو يوسف [رضي الله عنه](٧) وقد اندرج فيما ذكرنا، فافهم[٨].

* * *

---

(١) فلم يجعل ارتداده عفواً، بل كان صحيحاً في أحكام الآخرة بلا خلاف، لأن سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا إيمان، وقد زال بالارتداد حقيقة، لأنه اعتقد الكفر، فلم يبق اعتقاد الإسلام ضرورة، وكذا في أحكام الدنيا تبعاً للحكم بصحة إرتداده لا قصدا على ما سيذكر الشارح.

(٢) أي محضة لا يشوبها منفعة، وتلك المضرة هي ما سيذكره الشارح.

(٣) أي ارتداده، لأنه لا يصح منه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع، فما يتمحض ضرراً أولى.

(٤) فإن هذه المضرة ـ وقوع الفرقة وحرمان الميراث ـ تلحقه، ولا يمتنع إثبات الارتداد بواسطة هذه الأحكام، فكذا فيما نحن فيه.

(٥) انظر البند (٢) من الصحيفة السابقة.

(٦) وهو أنه قد صح أن المضار مدفوعة عن هذا الصبي، والقول بصحة ارتداده يؤدي إلى إثبات الضرر في حقه من البينونة بينه وبين امرأته المسلمة، وحرمان الميراث من أقاربه المسلمين، قلت: وهذا وجه أبي يوسف رحمه الله.

(٧) زيادة من ط.

(٨) انظر أصول السرخسي ٢ / ٣٤٣ والتحقيق ص ٢٩٤ والمنار وشرحه وحواشيه ٢ / ٩٤٠ والتوضيح مع التلويح ٣ / ١٥٩.

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية[1]

إنما ذكر العوارض على الأهلية بعد ذكر الأهلية لأن وجود العارض [2] على الشيء بعد وجود ذلك[3] الشيء لا محالة ، فناسب ذكرها عقيبها ، ثم اعلم أن العوارض أي الموانع نوعان : سماوي وهو ما لا صنع للعبد فيه[4] ، وإنما سمي به لأن الحوادث موعودة في السماء ، ألا يرى إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿ **وفي السماء رزقكم وما توعدون** ﴾ [5] ومكتسب وهو ما للعبد فيه صنع، أعني أنه يكون (للعبد فيه)[6] اختيار .

ثم العارض لا يخلو إما أن يعترض على[7] الأهلية[8] كالموت ، أو على أهلية الأداء كالنوم وغيره وكأن المصنف [رضي الله عنه][9] إنما أطلق الأهلية ولم يقيدها [10] لهذا المعنى، ثم تقديم السماوي على المكتسب لكونه أقوى ، لأنه

---

(١) أي المانعة من بقاء الأهلية على حالها .

(٢) العوارض جمع عارضة ، أي خصلة عارضة ، أو آفة عارضة ، من عرض له كذا إذا ظهر له أمر يصده عن المضي على ماكان فيه ، ومنه سمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس وسميت المعارضة معارضة لأن كل واحد من الدليلين يقابل الآخر على وجه يمنعه عن إثبات الحكم ، وسميت الأمور التي لها تأثير في تغيير الأحكام عوارض لمنعها الأحكام التي تتعلق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء عن الثبوت ، كذا قال صاحب الكشف ، وقال صاحب التلويح : وتسمي العوارض من عرض له كذا أي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض : أنها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج، ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر إلا على سبيل التغليب . اهـ .

(٣) في ك : ذكر .

(٤) وإنما يثبت من قبل صاحب الشرع .

(٥) سورة الذاريات : الآية ٢٢ .

(٦) في ط : فيه للعبد .

(٧) في ك : عليه .

(٨) قال في الكشف : بعض العوارض يزيل أهلية الوجوب كالموت ، وبعضها يزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء ، وبعضها يوجب تغييرا في بعض الأحكام مع أصل بقاء أهلية الوجوب والأداء كالسفر ، على ما ستقف على تفصيلها إن شاء الله عز وجل .

(٩) زيادة من ط .

(١٠) حيث قال : فصل في الأمور المعترضة على الأهلية : العوارض نوعان سماوي ، ومكتسب أما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ، وأما المكتسب فنوعان : منه ومن غيره ، أما الذي منه : فالجهل والسفه والسكر والهزل والخطا والسفر ، وأما الذي من غيره : فالإكراه بما فيه إلجاء وبما ليس فيه إلجاء . اهـ . انظر الحسامي ص ١٤٢ .

لا يقدر العبد على إزالته ودفعه أصلاً ، ومجموع النوعين ثمانية عشر استقراء لا اجتهاداً، ثم تقديم الصغر على سائر أنواع السماوي ، وذكر الموت آخرا لأن الصغر أول أحوال الإنسان ، والموت آخرها ، والمذكور بينهما أحوال تعترض بين الولادة والموت ، فناسب أن يذكر الأول أولاً ، والآخر آخراً ، والمتوسط متوسطاً ، وتقديم الجهل على سائر أنواع المكتسب لكونه أصلاً في الانسان ، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً** ﴾[1] وختمه بالإكراه لأن المكتسب على نوعين : ما يكون من نفس المكلف ، وما يكون من غيره، والذي يكون من نفسه أثبت وأعرق[2] في المانعية مما يكون من غيره ، لأن المانع إذا كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع ، وما كان منه فقد وقع باختياره فلا يدفعه، فكان ذكر الأول أولاً أولى، والآخر آخراً أحرى ، وما بينهما أحوال متوسطة فتوسطت في الذكر لهذا، أو لأن الموت في السماوي لما ذكر آخراً لما قلنا ذكر الإكراه بمقابلته في المكتسب آخراً لمناسبة بينهما ، لأن كلا منهما يسلب الرضى .

فإن قلت : لم قلتم إن الصغر من العوارض وهو على ما قلتم أول أحوال الانسان[3] ؟ قلت : لأن الصغر ليس بذاتي للإنسان ، لأن حقيقة الانسان حيوان ناطق لا صغير ولا كبير ، لأن الانسان لو كان إنساناً لصغره لم يكن الكبير إنساناً ، ولو كان إنساناً لكبره لم يكن الصغير إنساناً ، فعلم أن الصغر من عوارض الإنسان لا من ذاتياته[4] فإن قلت : الرق في ذات الرقيق ثابت من حين يولد ، فلا نسلم أنه من العوارض، ولئن سلمنا لكن لم صار تقديم الصغر أولى من تقديم الرق وهما في الانسان يوجدان من حين يولد. قلت: أما الجواب عن الأول فما قلنا في الصغر وهو

---

(١) سورة النحل : الآية ٧٨ . (٢) في ط : اعرف . قلت : واعرق بمعنى اشد واظهر . القاموس ٢ / ٢٢١ .

(٣) فكان ثابتا خلقة .

(٤) وايضا فإن الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء صلى الله عليه وسلم ورضي عنها فإنهما خُلقا كما كانا من غير تقدم صغر ، ثم اعترض الصغر على أولادهما ، وهذالرد ورد الشارح إذا قلنا أن معنى كون هذه الأمور عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية، أما إذا أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر إلا على سبيل التغليب بالنسبة لهما .

أنه ليس بذاتي للانسان[1]، وأما الجواب عن الثاني فأقول : الصغر يوجد في الرقيق وغيره ، والرق لا يوجد إلا في الرقيق ، فيكون تقديم الصغر أولى لشموله في بني آدم .

فإن قلت : لم قلتم إن الجهل من العوارض المكتسبة وينبغي أن يكون من قبيل العوارض السماوية ، لأنه لا صنع للعبد فيه؟، قلت : لا نسلم أنه لا صنع للعبد فيه ، وهو إنما وقع فيه لتقصيره بترك التحصيل[2] ، وقد كان قادراً على التحصيل ، وتقصيره صنع منه ، نعم في أول أحواله ليس بقادر على التحصيل ، لكن تلك الحالة على شرف الزوال فلا تعتبر[3] . اعلم أنا نفسر حقائق هذه الأشياء في موضع واحد تيسيراً على الطلبة ، أما الصغر: فهو خلاف الكبر ، والجنون معنى يزول به العقل[4] ، والعته معنى يختل به العقل بحيث يكون كلام من قام به بين كلامي العاقل والمجنون ، أعني تارةً يشبه كلامه كلام العقلاء ، وتارة يشبه كلام المجانين[5] ، والنسيان معنى يزول به العلم في الشئ مع كونه ذاكراً لأمور كثيرة، وإنما قيدنا بقولنا ذاكراً : احترازاً عن النوم والجنون والاغماء فافهم[7]،

---

(١) فكان الرق أمرا عارضاً على حقيقة الانسان ضرورة .

(٢) أي تحصيل العلم ، وهو يزيل الجهل .

(٣) انظر : كشف الأسرار ٤ /٢٦٢ ، والتلويح ٣ /١٦٢ .

(٤) وقال الشيخ أبو المعين النسفي رحمه الله: لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون إلا بعد الوقوف على العقل ومحله وأفعاله ، فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب ، والاطلاع على عواقب الأمور والتمييز بين الخير والشر ، ومحله الدماغ ، والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل أفعاله الباعث للإنسان على أفعال مضادة لتلك الأفعال من غير ضعف في أطرافه وفتور في سائر أعضائه يسمى جنونا . انظر التحقيق ص ٢٩٦ والتعريفات ص ٤٢ .

(٥) وكذا سائر أموره . انظر التحقيق ص ٣٠٠ .

(٦) وقيل: النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ، وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ، ويبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم والاغماء، وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثيرة لا بآفة، واحترز بقوله مع علمه بأمور كثيرة: عن النائم والمغمى عليه، فإنهما خرجا بالنوم والاغماء من أن يكونا عالمين بأشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء ، وبقوله لا بآفة: عن الجنون فإنه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكراً لأمور كثيرة لكنه بآفة، وقيل: هو آفة تعترض للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها ، وقيل : هو أمر بديهي لا يحتاج إلى التعريف، إذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش . انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٧٦ .

والنوم معنى يزول به العلم والذكر لا بسبب مرض ، وقولنا : لا بسبب مرض احتراز عن الإغماء والجنون[1]، والإغماء معنى يزول به العلم والذكر بسبب مرض ولا يبقى معه حركة أصلاً ، وقولنا بسبب مرض : احتراز عن النوم ، وقولنا ولا يبقى معه حركة : احتراز عن الجنون [2] ، والرق معنى به يصحح ثبوت الملك في الآدمي[3] ، والمرض معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع [4] الأربع[5]، والحيض دم خارج من الرحم مقدر أوله وآخره شرعاً ، والنفاس دم خارج من الرحم بعد الولادة مقدر آخره شرعاً[6] ، وقولنا : خارج من الرحم:

---

(١) وقال صاحب الكشف : النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه ، وتمنع الحواس الظاهرة، والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه ، فيعجز العبد به عن أداء الحقوق ، وفي عبارة أهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الأعضاء مع قيامه فيعجز العبد به . انظر المرجع السابق ص ٢٧٧ .

(٢) وقال الشيخ ابو المعين النسفي : الإغماء فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة، قلت: وكأنه اراد فتوراً غير طبيعي وإلا دخل النوم فيه ، ويحتمل أن الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى ، وقال غيره ، هو آفة توجب انحلال القوة الحيوانية بغتة . انظر التحقيق ص ٣٠٤ .

(٣) وقال صاحب التحقيق : الرق في اللغة هو الضعف ، يقال ثوب رقيق أي ضعيف النسج ، ومنه رقة القلب ، وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيا الشخص به لقبول ملك الغير عليه ، فيمتلك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات ، واحترز بالحكمي عن الحسي ، فان العبد ربما يكون اقوى من الحرحسا لأن الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهراً أو باطناً . لكنه وإن قوي عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكيته المال وغيرها ، انظر المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٤) في ك : الطباع .

(٥) وقيل : المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي ، والمذكور في بعض كتب الطب أن المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان ينشا عنها بالذات آفة في الفعل ، وآفة الفعل ثلاث : التغيير والنقصان والبطلان ، فالتغيير أن يتخيل صوراً لا وجود لها خارجاً ، والنقصان أن يضعف بصره مثلا، والبطلان العمي ، انظر كشف الأسرار ٤ /٣٠٧ وشرح المنار وحواشيه ٢ /٩٦١ .

(٦) قال صاحب التحقيق : الحيض في الشريعة : دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر ، واحترز بقوله رحم المرأة : عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم الاستحاضة فإنه دم عرق لا رحم ، وبقوله السليمة عن الداء : عن النفاس فإن النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث ، وبالصغر : عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين ، فإنه ليس بمعتبر في الشرع ، والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة. انظر التحقيق ص ٣٢٠ .

احتراز من دم الاستحاضة ، لأنه دم عرق لا دم رحم كما ورد في الحديث [١]، وقولنا بعد الولادة : احترازٌ عن الحيض ، وقولنا : مقدر آخره شرعاً: احتراز عما تراه المرأة بعد آخر المدة ، والموت معنى يزول به الحياة [٢]، وأما الجهل فهو ما يضاد العلم عند احتماله عادة[٣] والسفه معنى لا يجري بسببه من قام به على نهج العقلاء مع وجود كمال العقل والعلم [٤]، وقيل السفه ماليس له عاقبة (حميدة)[٥] وقولنا مع وجود كمال العقل احتراز [٦] عن المجنون [٧] والمعتوه، وقولنا

---

(١) قوله : كما ورد في الحديث يشير به إلى ما رواه الأئمة الستة ومالك من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش فقالت: يارسول الله: إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفادع الصلاة؟ قال: لا، إنما ذلك عرق وليست بالحيضة فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي ، أهـ . انظر صحيح البخاري ١/ ٦٨ وصحيح مسلم ٤/ ١٦ وسنن ابن ماجة ١/ ٢٠٣ وسنن أبي داود ١/ ٧٤ وسنن النسائي ١/ ٤٥ وجامع الترمذي ١/ ١٩٧ وموطا مالك ١ / ٣٣ ونصب الراية ١ / ٢٠٣ ونيل الأوطار ١/ ٢٦٥ .

(٢) اختلف العلماء في تفسير الموت ، فقال كثير من أهل السنة هو صفة وجودية خلقت ضداً للحياة لقوله تعالى : ﴿ خلق الموت والحياة ﴾ ولقوله عليه السلام : يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح، فيذبح. ولهذا صح عده من العوارض السماوية ، وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة ، ومعنى الخلق في الآية التقدير ، وإليه ذهب صاحب المسلم حيث قال في ماهيته : وجعله وجوديا ليس بشيء ، وإنما تعلق الخلق به لأنه عدم طارئ . أهـ . قال النظامي بعد أن أورد هذه العبارة لصاحب المسلم : ليس المراد من كونه عدميا أنه عدم محض وفناء صرف بل هو مفارقة الروح عن البدن ، وانتقاله من دار إلى دار ، ولذا يعد الميت في أحكام الآخرة حيا . أهـ . قلت : وقد سار شارحنا على القول الأول في تفسيره . انظر شرح النظامي ص ١٥٤ .

(٣) اعلم أن (ما) في هذاالتعريف اسم موصول مراد به الوصف ، ثم ان الشارح احترز عن الأشياء التي لا علم لها، فإنها لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم وتصوره فيها عادة ، وقيل : الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به ، واعترض عليه بأنه يستلزم كون المعدوم شيئا ، إذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود ، أو كون المعدوم المجهول غير داخل في الحد ، وكلاهما فاسد ، انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٣٠.

(٤) وجاء بعامة الشروح أن السفه في اللغة هو الخفة والتحرك ، يقال تسفهت الرياح الثوب إذا استخفته وحركته ، ومنه زمام سفيه أي خفيف ، وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة قلت : وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات ، فإن ارتكابها من السفه حقيقة ، إلا أن السفه الذي تكلم الفقهاء فيه ، وتعلقت الأحكام به من منع المال ، وسبب وجوب الحجر هو تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، ولذا فسره بعضهم بأنه السرف والتبذير ، ولم يفهم منه عند إطلاقه ارتكاب معصية أخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وإن كان ذلك سفها حقيقة ، ولذلك لم يتعلق بها أحكام السفه ، والسرف والإسراف مجاوزة الحد ، والتبذير تفريق المال إسرافاً ، وفسره بعضهم بأنه تصرف صدر عن العاقل قصداً لا على نهج العقلاء ، واحترز بقوله العاقل عن المجنون ، وبقوله قصداً : عن الخطأ ، وبقوله لا على نهج العقلاء: عن تصرف الرشيد . انظر المرجع السابق ٤ / ٣٦٩ .

(٥) سقط من ك .

(٦) في ك : احترازا .

(٧) في ك : الجنون .

والعلم : احتراز عن النوم والاغماء ، والسكر معنى بسببه يلحق الشخص نشاط وفتور أعضاء من غير مرض[1]، والهزل[2] أن يراد بالشيء غير ما وضع[3] له لا بمناسبةٍ بينهما ، وقولنا: لا بمناسبة[4] بينهما : احتراز عن المجاز[5]، والخطأ وقوع الشيء على خلاف ما أريد[6] ، والسفر خروج مديد[7] أقله مقدر بثلاثة أيام غير مقدر أكثره[8]، والإكراه حمل الانسان على ما يكرهه[9] .

---

(١) وقيل السكر: سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الأسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله ، ولهذا بقي السكران أهلا للخطاب ، وعلى هذا القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الأفيون من أقسام السكر لانه ليس بسرور ، وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور في الأعضاء بمباشرة بعض الأسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة ، وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الأسباب المزيلة، فعلى هذا القول : بقاء السكران مخاطبا بعد زوال العقل يكون أمراً حكمياً ثابتاً بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم ، لا أن يكون العقل باقياً حقيقة لانه يعرف بأثره ، ولم يبق للسكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه . انظر التحقيق ص ٣٣١ .

(٢) الهزل في اللغة اللعب ، وفي الاصطلاح : ما ذكره الشارح رحمه الله .

(٣) ليس المراد من الوضع ههنا وضع أهل اللغة لا غير كالأسد للهيكل المعلوم ، والإنسان للحيوان الناطق، بل المراد وضع أهل اللغة اللفظ للمعنى ، ووضع الشرع التصرفات الشرعية لأحكامها ، إذ التصرفات الشرعية صيغ وألفاظ موضوعة لأحكام تترتب عليها ، وتلزم معانيها بحسب الشرع ، وعبارة بعضهم أن الهزل كلام لا يقصد به ما صلح له الكلام بطريق الحقيقة ولا ما صلح له بطريق المجاز .

(٤) في ط : مناسبة .

(٥) فإن المجاز داخل في الجد كالحقيقة ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ، ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٥٧ والتوضيح مع التلويح ٣/ ٢٠٧ وشرح النظامي ص ١٦٢ وشرح المنار ٢ / ٩٧٩ .

(٦) وقال الامام اللامشي: الصواب ما أصيب به المقصود بحكم الشرع، والخطا ضد الصواب والعدول عنه . أهـ . وقيل الخطا فعل أو قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة أمرٍ مقصود سواه ، وقال الامام أبو القاسم رحمه الله : الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ، ومنه يسمىَ الذنب خُطيئة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إن قتلهم كان خطأ كبيراً ﴾ وهو ضد الصواب لا ضد العمد ، ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ ﴾ وقوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ » الحديث ، ثم قال : والخطأ أن يكون عامداً إلى الفعل لا إلى المفعول كمن رمى إلى إنسان على ظن أنه صيد، فهو قاصد إلى الرمي لا إلى المرمي إليه وهو الإنسان . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٨٠ وشرح المنار ٢ / ٩٩١ وغريب الحديث لأبي عبيد ص ٢٩ .

(٧) في ك : مريد .

(٨) وعبارة صاحب الكشف : السفر قطع المسافة لغة ، وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير إلى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيام فما فوقها بسير الابل ومشي الأقدام . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٧٦ .

(٩) أي ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه . انظر شرح المنار ٢ / ٩٩٢ وشرح النظامي ص ١٦٩ .

قوله : **وأما الجنون[1] فإنه يوجب الحجر عن الأقوال[2]**: إلى آخره ، اعلم أن الحجر لغةً هو المنع ، ويراد به في الاصطلاح منع سالب لصحة التصرف ، ثم اعلم أن الجنون لا ينافي أهلية الوجوب لأنها بناء على الذمة، وله ذمة، إلا أن المقصود من الوجوب حكمه[3]، وحيثما يصح وجود الحكم نقول بالوجوب ، وما لا فلا[4] ، فيعتبر الجنون حينئذ أمراً عارضاً على الأهلية حاجزاً عن التصرف كالعبادات فإنها لا تجب عليه إذا امتد جنونه لعدم وجوب الأداء للزوم الحرج، أما إذا لم يمتد فتجب عليه لعدم لزوم الحرج في الأداء ، وهذا وجه الاستحسان[5]، ووجه القياس [6] أن

---

(١) قدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لأن حكم الصغر في بعض الأحوال حكم الجنون ، فقدم بيان الجنون ليمكنه إلحاق الصغر به .

(٢) قال الاخسيكثي : وأما الجنون فإنه يوجب الحجر عن الأقوال ، ويسقط به ما كان ضرراً يحتمل السقوط، وإذا امتد فصار لزوم الأداء يؤدي إلى الحرج فيبطل القول بالأداء ، وينعدم الوجوب أيضا لانعدامه . أهـ . انظر الحسامي ص ١٤٢ .

(٣) حكم الوجوب هو وجوب الأداء . (٤) إذ لا فائدة في الوجوب بدون الأداء .

(٥) ولبيانه أقول : اعلم أن علماءنا الثلاثة رحمهم الله استحسنوا في الجنون إذا قل بأن زال قبل امتداده - وحد امتداده ستعرفه قريباً - فجعلوه ساقط الاعتبار وألحقوه بالنوم والاغماء ، وذلك لأن الجنون من العوارض كالإغماء والنوم ، وقد ألحق النوم والإغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدى إيجابها إلى الحرج على المكلف بعد زوالهما ، وجعل كأنهما لم يوجدا أصلا في حق إيجاب القضاء ، وأن العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر ، فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع أن كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد ، هذا في حق إيجاب القضاء ، فاما في حق لحوق المأثم : فالأمر مبني على الحقيقة لورود النص المنبئ بأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها وإلا ما آتاها ، ألا يرى أن الشرع ألحق العارض بالعدم في حق صحة الأداء ، حتى أن من نوى من الليل الصوم ثم نام ولم ينتبه إلا بعد غروب الشمس ، أو أغمي عليه أو جن ولم يفق إلى ذلك الوقت حكم بجواز الصوم مع أنه عبادة خالصة ، والإمساك ركن ، وهو فعل مقصود ، ولابد في مثله من التحصيل بالاختيار ، وما به من العذر قد سلب اختياره ، لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق إلحاق العذر الزائل بالعدم ، وإذا كان كذلك في حق الأداء الذي هو المقصود، ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة أولى بأن يكون كذلك، توضيحه : أن الشرع ألحق العارض بالعدم في حق الأداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاغماء ، ونحن في حق الوجوب ألحقنا العارض بالعدم بعد زواله ، وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبراً في حق إيجاب القضاء عند زوال العارض ، فكان أولى بالصحة، فاما إذا امتد الجنون فإنه يكون مؤديا إلى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار ، فبطل القول بلزوم الأداء دفعاً للحرج في القضاء ، وينعدم الوجوب أيضاً لانعدام الأداء، فإن السبب لا يؤثر في الوجوب إلا لتادية الوجوب إلى الأداء أو القضاء ، فإذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب فائدة .

(٦) لعل صحة العبارة : وكان القياس كذا .

لا تجب عليه العبادات أصلاً[1]، لأن الجنون ينافي القدرة، ولا أداء بدون القدرة[2]، وإنما صح القول بوجوب الضمان عليه إذا أتلف [3] مال إنسان : لأنه أهل لحكم الوجوب[4] وهو الأداء بوليه[5] ، وكذا صح إيمانه وردته تبعاً لوالديه [6] لأنه

---

(١) أي سواء كان الجنون أصلياً أو عارضاً ، قليلاً أو كثيراً ، وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله ، ثم اعلم أن هذا الاستحسان والقياس في الجنون العارض بأن بلغ عاقلا ثم جن ثابتان بلا خلاف بين أصحابنا رحمهم الله ، فأما الجنون الأصلى بأن بلغ مجنوناً : فمثل الصبا عند أبي يوسف رحمه الله حتى لو أفاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنوناً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فاته من الصلوات عنده ، وعند محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة الجنون العارض ، ففرق بين الممتد منه وغيره ، ومن ثم أوجب القضاء في المسألة المذكورة ، وقيل الاختلاف على العكس ، ووجه الفرق : أن الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة فيه مانعة له عن قبول الكمال ، مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الأصلي ، فكان أمراً أصلياً، فلا يمكن إلحاقه بالعدم ، فتلزمه الحقوق مقتصرة على الحال ، فأما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الأعضاء ، واستيفاء كل منها القوة . فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة ، فيمكن إلحاقه بالعدم عند إنتفاء الحرج في إيجاب الحقوق ، ووجه المساواة بينهما في الحكم: أن الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض أيضا ، لأنه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن أمر عارض على أصل الخلقة لا لنقصان جُبل عليه دماغه ، فكان مثل العارض بعد البلوغ .

(٢) بيانه : أن الجنون ينافي القدرة لأنها تحصل بقوة البدن والعقل ، والجنون يزيل العقل ، فلا يتصور فهم الخطاب والعلم به بدون العقل ، والقدرة على الأداء لا تتحقق بدون العلم ، لأن العلم أخص أوصاف القدرة ، فتفوت القدرة بفوته ، وبفوت القدرة يفوت الأداء وإذا فات الأداء عدم الوجوب ، إذ لا فائدة في الوجوب بدون الأداء ، وحاصله أن أهلية الأداء تفوت بزوال العقل ، وبدون الأهلية لا يثبت الوجوب ، فلا يجب القضاء . انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٦٤ والتحقيق ص٢٩٦ .

(٣) في ك : تلف .

(٤) أي وجوب المال .

(٥) إذ المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل ، وهذا المقصود يحصل باداء النائب ، فكان المجنون من أهل وجوبه كالصبي .

(٦) وإنما تثبت الردة في حق المجنون تبعاً إذا بلغ مجنوناً وأبواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب ، فإن لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الإسلام لا تثبت الردة في حقه ، لأنه مسلم تبعا للدار ، إذ الإسلام يستفاد بأحد الأبوين وبالدار ، فإذا بطل حكم الإسلام من جهة الأبوين ظهر أثر دار الإسلام ، لأنه كالخلف عن الأبوين ، ولو أدرك عاقلاً مسلماً وأبواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة ، لأنه صار أصلاً في الإيمان فلا يصير تبعا بعده بحال ،وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع أبويه بحال ، لأنه صار أصلاً في الإيمان بتقرر سببه وهو الإعتقاد والاقرار ، فلم ينعدم ذلك بالأسباب التي اعترضت ، فبقي مسلماً ، إليه أشير في نكاح الجامع الكبير .

أهل لحكمهما[1] وهو الثواب والعقاب في الآخرة ، وإنما لم يصح إسلامه بنفسه لأن التصديق لا يتصور بدون العقل، ولا عقل له ، وكذا لم تصح ردته بنفسه : لأن تبديل الاعتقاد لا يتصور بدون العقل ، بخلاف الصبي العاقل[2] ، وكذا لم تصح أقواله أصلاً مثل الإقرار والبيع والشراء والطلاق والعتاق لانعدام الحكم وهو وقوع كلامه معتبراً شرعاً ، ولا اعتبار لكلام من ليس له عقل ، لأنه لا يدري ما يقوله ، وإنما لم يعتبر من أفعاله ما كان يسقط بالشبهة كالحدود والقصاص والكفارات لكون عدم القصد الصحيح شبهة[3] .

قوله : **عن الأقوال**[4] : كالطلاق والعتاق وغيرهما مما ذكرنا . قوله : **ما كان ضرراً يحتمل السقوط** : وهو كالحدود والقصاص والكفارات ، فإنها تسقط عن البالغ العاقل بالشبهة ، وكالعبادات فإنها تسقط بالعذر كالحائض والنفساء تسقط عنهما[5] الصلاة أصلاً ، ويسقط أداء الصوم إلى خلف وهو القضاء[6] قوله : **وإذا امتد** : أي الجنون . قوله : **يؤدى** : في محل النصب لكونه خبر صار ، أي مؤدياً إلى الحرج، قوله : **يبطل القول** : جواب الشرط . قوله : **لانعدامه** : أي لانعدام الأداء .

قوله : **وحد الامتداد**[7] : هذا بيان حد الامتداد بحسب اختلاف

---

(١) في ك : حكمها .

(٢) أي حيث صح إيمانه بنفسه وكذا ردته لوجود العقل .

(٣) انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٦٩ .

(٤) انظر البند (٢) ص٢٣٢ وارجع إليه فيما سيورده الشارح من المتن إلى : قوله لانعدامه .

(٥) في ك : عنها .

(٦) فلما سقطت الحدود والقصاص والكفارات عن البالغ العاقل بالشبهة، وسقطت العبادات عنه بالأعذار ، فلأن تسقط هذه الأمور بعذر الجنون المزيل للعقل من باب أولى .

(٧) قال الاخسيكثي : وحد الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر ، وفي الصلاة أن يزيد على يوم وليلة ، وفي الزكاة أن يستوعب الحول عند محمد رحمه الله، وأقام أبو يوسف رحمه الله أكثر الحول مقام كله تيسيراً . أهـ . انظر الحسامي ص ١٤٣ . ثم اعلم أن لفظ المتن المذكور في حد امتداد الصوم يفيد أنه لو أفاق المجنون في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب القضاء وهو ظاهر الرواية ، وذكر في الكامل نقلاً عن الامام شمس الأئمة الحلواني رحمه الله أنه لو كان مفيقا في أول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لأن الليل لا يصام فيه ، فكان =

الطاعات[١] والفقه في سقوط الوجوب[٢] إذا امتد الجنون لزوم الحرج[٣] وهو مدفوع شرعاً .

قوله : **وفي الصلاة أن[٤] يزيد على يوم وليلة[٥]** : أي حد امتداد الجنون في حق الصلاة أن يزيد الجنون على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد ، وباعتبار الساعات عندهما[٦]، بيانه فيما إذا جُنَّ وقت طلوع الشمس اليوم ثم أفاق

= الجنون والإفاقة فيه سواء ، وكذا لو أفاق في ليلة من الشهر ثم أصبح مجنوناً ، ولو أفاق في آخر يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ، وإن أفاق بعده اختلفوا فيه ، والصحيح أنه لا يلزم القضاء ، لأن الصوم لا يفتتح فيه ، وإنما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلاة ـ كما ستعرفه ـ لوجهين : أحدهما : أنا إنما شرطنا دخول الصلاة في حد التكرار تأكيداً لوصف الكثرة فإن أصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس ، وإنما يصار إلى المؤكد إذا لم يزدد المؤكد على الأصل ، وفي باب الصوم لا يمكن اعتباره لأن المؤكد فيه يزداد على الأصل ، إذ لا يأتي وقت وظيفة أخرى ما لم يمض أحد عشر شهراً ، فيزداد ما شرع تابعاً على ما شرع بطريق الأصل وهو فاسد ،والثاني أن الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وإن كان أداؤه في بعض أوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وإن كان أداؤها في بعض الأوقات ، ولهذا كان رمضان إلى رمضان كفارة لما بينهما ، وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ، ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة أخرى ، إذ الاستيعاب لا يتحقق إلا بوجود جزء من شوال ، فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته، وتتأكد الكثرة به ، فلا حاجة إلى اعتبار تكرار حقيقة الواجب ، فكان هذا مثل ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الصلاة على ما سيأتيك .

(١) يشير إلى أن حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لأن بعضها مؤقت باليوم والليلة ، وبعضها بالشهر، وبعضها بالسنة .

(٢) أي وجوب العبادات .

(٣) اعلم أن الامتداد في حق الصلوات وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج ، فالجنون إذا امتد لابد أن يكون إيجاب العبادة معه موقعاً في الحرج ، إذ المجنون لا يمكنه أداء العبادة مع هذا الوصف ، وإذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيحرج في أدائها لكثرتها ، ولما لم تكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر أدناها وهو أن يستوعب العذر وظيفة الوقت ، إلا أن وقت جنس الصلاة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فاكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ، ثم اختلف أصحابنا فيما يحصل به التكرار، فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بأن تصير الصلوات ستا لأن التكرار يتحقق به ، وأقام أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله الوقت في دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوات ، يعني أنهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات كما سيذكر الشارح رحمه الله .

(٤) في ك : أي .

(٥) انظر البند (٧) من الصحيفة السابقة .

(٦) أي عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله .

من الغد بُعيد طلوع الشمس لا قضاء عليه عندهما لوجود الزيادة على يومٍ وليلةٍ من حيث الساعات[1]، وعنده عليه القضاء لعدم لزيادة على يومٍ وليلةٍ من حيث الصلوات[2]، إلاأن يدخل وقت العصر فأفاق فحينئذ (لا)[3] يجب عليه القضاء بالإجماع .

قوله : **وأقام أبو يوسف رحمه الله**[4] : يعني أقام أبو يوسف جنونه أكثر الحول وإفاقته بعده بمنزلة جنونه كل الحول وإفاقته بعده حيث لم يوجب الزكاة في الصورتين تيسيراً للأمر على المجنون[5] .

---

(١) وبذا دخل وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة في حد التكرار وإن لم يدخل الواجب فيه ، والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو مسببه تيسيراً على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكرراً كما اقيم السفر مقام المشقة ، وقد روي أن ابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات ، والعبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى ، والجنون فوق الاغماء في هذا الحكم ، فيلحق به .

(٢) اي لأن الصلوات لم تصر ستا ، فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة .

(٣) سقط من ك .

(٤) انظر البند (٧) من الصحيفة قبل السابقة ومنه تعلم أن الامتداد في حق الزكاة بان يستغرق الجنون الحول عند محمد رحمه الله ، قلت : وهو ـ أعني ما ذهب إليه محمد ـ رواية ابن رستم عنه ، ورواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله ، وهو المروي عن أبي يوسف رحمه الله في الأمالي ، قال صدر الإسلام أبو اليسر، وهذا هو الأصح لأن الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية ، وروى هشام عن أبي يوسف رحمه الله أن امتداد الجنون في حق الزكاة بأكثر السنة ـ وهو ما ذكره الشارح ـ ونصف السنة ملحق بالأقل ، لأن كل وقتها الحول ، الا أنه مديد جداً فقدر بأكثر الحول عملاً بالتيسير .

(٥) فإن اعتبار أكثر السنة أيسر وأخف على المكلف من اعتبار تمامها ، لأنه أقرب إلى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما أن اعتبار الوقت في حق الصلاة أيسر من اعتبار حقيقتها ، ثم اعلم انه إذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكر في كل عبادة وهو ـ اي الجنون ـ أصلي كان على الاختلاف المذكور بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ، وقد بينت ذلك في حق الصوم والصلاة في البند (١) من ص٢٣٣ ، وبيانه في حق الزكاة فيما إذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجبت عليه الزكاة عند محمد رحمه الله ، لأنه لا يفرق بين الأصلي والعارضي ، ولا تجب عند أبي يوسف رحمه الله ، بل يستانف الحول من وقت الافاقة ، لأنه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده ، ولو كان الجنون عارضا فزال بعد ستة أشهر تجب الزكاة بالاجماع ، لأنه زال قبل الامتداد عند الكل ، ولو زال الجنون بعد مضي أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد سواء كان الجنون أصلياً أو عارضاً ، لوجود الزوال قبل الامتداد ، ولمساواة الأصلي العارض عنده ، وعند أبي يوسف رحمه الله لا تجب لوجود الزوال بعد الامتداد .

قوله : **تبعاً لأبويه**[1]: احترازٌ عن إسلامه وردته بنفسه حيث لا تصح لما قلنا[2].

قوله : **وأما الصغر**[3] : إلى آخره ، اعلم أن الصبا عارض يمنع وجوب حقوق الله تعالى بدنياً كان أو مالياً عندنا خلافاً للشافعي، فإن عنده لا يمنع وجوب المالي ، وفرقه بين البدني والمالي ساقط، وقياسه على حقوق العباد ضعيف لما بيناه في فصل الأهلية ، وأيضا لو وجب حق الله تعالى عليه لا يخلو إما أن يكون واجباً ليجب عليه الأداء في حال الصبا أو بعد البلوغ، لا يجوز الأول لأنه لو وجب عليه الأداء في حال الصبا لا يخلو إما أن يؤدي بنفسه أو بوليه، فلا اعتبار لأدائه بنفسه لأن العبادة لا تقع صحيحاً [4] إلا باختيارٍ صحيح ولا اختيار له أصلاً في أول الصبا، واختياره بعد أن عقل غير صحيح لقصور عقله وعدم اعتدال حاله، وكذا لا اعتبار لأداء وليه لأنه ليس بنائبٍ عن الصبي باختيار الصبي، بل نيابته ثبتت جبراً ومع الجبر لا تثبت العبادة ، لأنها أداء اختياري يقع تعظيماً لله تعالى ، ولا يجوز الثاني لأن فيه لزوم الحرج بتضاعف الصلوات والزكوات ،وفيما لا يتكرر كالحج لا فائدة في سابقة الوجوب بأن يجب في الصبي ليجب الأداء بعد البلوغ ، لأنه يمكن القول بالوجوب بعد البلوغ ، فأية فائدة في تقديمه سوى إلزام الحرج .

قوله : **أصاب ضرباً من أهلية الأداء** [5] : أي نوعاً منها ، والمراد منه الأهلية

---

(١) قال الاخسيكثي : وما كان حسناً لا يحتمل الغير ـ اي غير الحسن كالايمان ـ أو قبيحاً لا يحتمل العفو كالكفر بالله ـ فثابت في حقه حتى يثبت إيمانه وردته تبعاً لأبويه . أهـ. انظر الحسامي ص ١٤٣ .

(٢) انظر التحقيق ص ٢٩٧ وتيسير التحرير ٢ / ٢٦٢ وشرح المنار ٢ /٩٤٨ .

(٣) قال الاخسيكثي : وأما الصغر فإنه في أول أحواله مثل الجنون لأنه ـ أي الصغير ـ عديم العقل والتمييز، انتهى . انظر الحسامي ص ١٤٣ .

(٤) لا تقع صحيحاً : اي وقوعاً صحيحاً ، فصحت العبارة .

(٥) قال الاخسيكثي : أما إذا عقل ـ أي الصغير ـ فقد أصاب ضرباً من أهلية الأداء ، لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ . أهـ. انظر المرجع السابق . وارجع إلى هذه العبارة فيما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله : فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ .

القاصرة، قوله : **مع ذلك** : أي مع إصابة ضرب من أهلية الأداء ، وإنما صار الصبا عذراً مع إصابة الأهلية القاصرة[1] لكون الصبي قاصر العقل . قوله : **فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ** : والضمير في به يرجع إلى الصبا، والذي يحتمل السقوط عن البالغ كالصلاة فإنها تسقط بعذر الاغماء والجنون عن البالغ، فكذا بعذر الحيض والنفاس ، وكالزكاة فإنها تسقط عن البالغ بعذر الجنون والدين وهلاك المال بعد الوجوب ، وكالصوم فإنه يسقط عن البالغ بعذر الجنون ويسقط وجوب أدائه بعذر المرض والسفر والحيض والنفاس، وكالحج فإنه يسقط عن البالغ بعذر الرق ، وكذا الإيمان يسقط وجوب أدائه عن البالغ بعذر الاكراه ، فكذا يسقط عن الصبي وجوب هذه الأشياء[2] بعذر الصبا[3]، لكن مع هذا إذا أدى يقع أداؤه صحيحاً في هذه الصور كلها[4] إلا الزكاة فإنها لا تصح للزوم الضرر عليه عاجلاً. قوله: **وجملته أنه توضع عنه العهدة**[5]: أي جملة القول في سقوط الوجوب والأمر الكلي[6] أنه توضع عنه العهدة وهي ما فيه لزوم الضرر قصداً عاجلاً، والعهدة نوعان : خالصة كالحدود والقصاص ، وهي لا تثبت في حقه أصلاً [7] ، ومشوبة كالبيع والإجارة وهي تتوقف على رأي الولي ، ولا يلزم على هذا ضمان المحل ، لأن الصبا لا ينافي عصمة المحل، فيجب عليه ضمان المحل إذا أتلفه[8] لحصول

---

(١) أي التي كان ينبغي أن يثبت بحسبها وجوب الأداء في حق الصبي العاقل .

(٢) بما في ذلك من وجوب أداء الإيمان دون نفس وجوبه لأنه لا يحتمل السقوط ، إذ الإيمان فرض دائم لا يحتمل السقوط لأنه تعالى إله دائم منزه عن التغير والزوال ، فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الألوهية .

(٣) إذ الصبا رأس هذه الأعذار .

(٤) ويكون المؤدى نفلاً لا فرضاً إلا الإيمان فإنه إذا أداه كان فرضاً لا نفلاً لأنه ليس بمتنوع إلى فرض ونفل ، ألا ترى أنه إذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتداً ، فلو كان الأول نفلاً لما اجتزئ به عن الفرض، لأن النفل أدنى حالا من الفرض .

(٥) قال الاخسيكثي : وجملة الأمر أنه يوضع عنه العهدة ، ويصح منه وله مالا عهدة فيه لأن الصبا من أسباب المرحمة فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو . اهـ . انظر الحسامي ص ١٤٤ .

(٦) أي في باب الصغر وحاصل أحكامه .

(٧) لأنها تحتمل السقوط بالأعذار والشبهات .

المقصود من الوجوب وهو الأداء الحاصل بالولي، لأن المقصود هو جبران النقصان في حقوق العباد ، وهو يحصل بالولي ، ويصح منه وله ما لا عهدة فيه[1]، فالأول : كقبول الهبة والصدقة ، واكتسابه احتطاباً وصيداً ، والثاني : كقبول الولي لأجله الهبة والصدقة[2] .

قوله : **فجعل سبباً للعفو** : أي جُعل الصبا سبباً للعفو . من كل عهدة تحتمل العفو[3] : هذا احتراز عن الردة فإنها لا تحتمل العفو لكونها قبيحة لذاتها ، واحتراز عن إتلاف المحل أيضاً لأن الصبا ليس بمناف لكون المحل معصوماً ، فلا يكون عذراً فيهما .

قوله: **ولهذا (لا[4]) يحرم[5]**: إيضاح لقوله: فجعل سبباً للعفو من كل عهدة تحتمل العفو، بيانه: أن عهدة القتل مما يحتمل العفو[6]، ألا يرى أن القتل تسبيباً ليس بسبب لحرمان الميراث ووجوب القصاص كحافر البئر على قارعة الطريق، وواضع الحجر في الطريق، والذي صب الماء على الطريق إذا تلف به مورثه، كذا في الذخيرة[7]،

---

(١) قوله : (ويصح منه وله) أي من الصبي بأن يباشر بنفسه ، وللصبي بأن يباشر غيره لأجله (مالا عهدة فيه) أي لا ضرر فيه .

(٢) وغيرهما مما هو نفع محض لأن الصبا من أسباب المرحمة طبعاً ، فإن كل ذي طبع سليم يميل إلى الترحم على الصغار ، وشرعاً لقوله عليه السلام : « من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا » .

(٣) انظر البند (٥) من الصحيفة السابقة .

(٤) سقط من ك .

(٥) قال الاخسيكثي : ولهذا ـ أي لأجل أن الصبا سبب للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو ـ لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا . اهـ انظر المرجع السابق .

(٦) إذ موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة .

(٧) هي ذخيرة الفتاوى المشهورة بالذخيرة البرهانية للإمام برهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز ابن عمر بن مازه البخاري المتوفى سنة ٦١٦هـ اختصرها من كتابه المشهور بالمحيط البرهاني ، وكل منهما مقبول عند العلماء ، أولها : الحمد لله مستحق الحمد والثناء ... الخ ، قال مصنفها : إن سيدنا الامام الصدر الشهيد حسام الدين ـ وهو عم المصنف ـ جمع مسائل قد استفتي عنها ، وأحال جواب كل مسألة إلى كتاب موثوق به ، أو إلى امام يعتمد عليه ، وهي وإن صغر حجمها فقد حوت كثيراً من الأحكام ، وقد جمعت أنا في حداثة سني وعنفوان عمري في إفتاء ما رفع إلي من مسائل =

والمحيط [1]، فلما ثبت أن عهدة القتل مما يحتمل العفو جعل الصبا سبباً للعفو عن الصبي، فلم يحرم عن الميراث بالقتل[2]، لأن الحرمان جزاء الفعل، ولا يصلح[3] فعله سبباً للجزاء لقصور في فعله، لأن كمال الفعل بصدوره عن عقل كامل[4].

قوله : **ولا يلزم عليه حرمانه**[5] : أي حرمان الصبى المرقوق[6] عن الميراث، هذا جواب سؤال مقدر هو أن يقال : لا نسلم أن الصبي توضع عنه[7] العهدة ولا

= الواقعات أيضا، وضممت إليها اجناسها من الحادثات وجمعت أيضا جمعا آخر استفتى مني مدة مقامي بسمرقند، وذكرت فيها جواب ظاهر الرواية، واضفت إليها من واقعات النوادر وما فيها من اقاويل المشايخ، وكان يقع في قلبي أن أجمع بين هذه الأصول الثلاثة وامهد لها أساسا، وأجعلها أصنافاً وأجناساً، وقد انضم إلى ما وقع في قلبي التماس بعض الأحباب، فشرعت في هذا الجمع، وأوضحت أكثر المسائل بالدلائل، وسميت المجموع بالذخيرة، وشحنته بالفوائد الكثيرة. انظر كشف الظنون ١ / ٨٢٣.

(١) صنف الإمام محمود بن الصدر السعيد تاج الدين أحمد بن الصدر الكبير برهان الدين عبدالعزيز بن عمر بن مازه (برهان الدين) المحيط البرهاني في الفقه النعماني في نحو أربعين مجلدا، وهو كتاب نفيس مشتمل على مسائل معتمدة في الفقه، تجنب فيه المسائل الغريبة الغير معتبرة إلا في مواضع قليلة، وقد اختصره في كتابه (الذخيرة البرهانية) وكلاهما مقبول عند العلماء. انظر الفوائد البهية ص ٢٠٥ والاعلام ٨ / ٣٦ قلت : وقد صنف محيطا آخر الامام محمد بن محمد بن محمد الملقب برضي الدين السرخسي تلميذ الصدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبدالعزيز، وقد تعصب عليه جماعة ونسبوه إلى التقصير، وذكروا أن هذا الكتاب تصنيف شيخه، وانه ادعاه لنفسه، وهو عبارة عن أربعين مجلدا ذكر فيها مسائل الأصول، ثم النوادر، ثم الفتاوى، وقيل هو أربع مصنفات كل منها يسمى محيطاً الأول : المحيط الكبير نحو أربعين مجلداً والثاني عشر مجلدات، والثالث أربع مجلدات، والرابع في مجلدين. انظر الفوائد البهية ص١٨٨ وتاج التراجم ص٥٨ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص١٠١ هذا وقد اختلف في المحيط الكبير هل هو للسرخسي كما أفاد صاحب الجواهر المضيئة وغيره أم انه للبرهاني صاحب الذخيرة كما قاله ابن الحنائي، وعلى فرض انهما اثنان فقد اختلف في أيهما يكون مراداً إذا أطلق المحيط، فمفاد كلام ابن الحنائي أن المحيط إذا أطلق يراد به النسخة الكبرى من محيطات السرخسي غالبا، وصرح ابن أمير حاج أن المراد به حيث أطلق في الكتب المتداولة المحيط البرهاني، انظر الفوائد البهية ص ١٩١ وقد صوب صاحبها القول الأخير في ص٢٤٦ وانظر كشف الظنون ٢ / ١٦١٩ و ١٦٢٠.

(٢) يعني بقتله مورثه عمداً كان ذلك القتل أو خطأ.

(٣) في ك : يصـــح.

(٤) انظر التحقيق ص ٢٩٩ وشرح النظامي ص ١٤٣.

(٥) قال الاخسيكثي : ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر لان الرق ينافي أهلية الارث وكذلك الكفر لأنه ينافي أهلية الولاية، وانعدام الحق لعدم سببه ولعدم أهليته لا يعد جزاء، انظر الحسامي ص ١٤٤.

(٦) في ك : الموقـــوق.

(٧) في ك : عـن.

يحرم عن الميراث، ألا يرى أنه يحرم عن الميراث إذا كان رقيقاً أو كافراً [١]، فأجاب عنه وقال : لا يلزم على ما قلنا من وضع العهدة عنه حرمانه بالرق والكفر ، لأن الحرمان ليس بجزاء هناك ، بل سبب الارث لم يوجد لوجود المنافي للإرث وهو الرق والكفر ، أما الرق فلأنه[٢] سالب للولاية، والإرث ولاية، فلا يجتمعان (للتنافي بينهما أي بين الرق والإرث ، ولأن القول بإرث الرقيق قول بإرث الأجنبي من الأجنبي)[٣] ولم يقل به أحد، بيانه : أن ما ينتقل للرقيق من مورثه ينتقل إلى مولاه[٤]، والمولى أجنبي عن مورث عبده، وأما الكفر فينتفي به الولاية[٥] ، والإرث ولاية فلا تثبت به، ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً** ﴾[٦] وإنما قلنا إن الإرث ولاية : لأن به يثبت للوارث في التركة ملك ويد ، فلما ثبت أن الرق والكفر منافيان للإرث لا يكون حرمان الصبي المرقوق أو الكافر جزاء عليه لأن الإرث لم يشرع في حقهما أصلاً لعدم السبب وهو عدم الحرية في الرقيق والإسلام في الكافر[٧] ، وانعدام (الحكم)[٨] أي إستحقاق الميراث لعدم سببه لا يعد جزاء، ألا ترى أن الأجنبي لا يرث ولا يقول أحد إن حرمانه جزاء ، وكذا البهيمة لا إرث لها من صاحبها لعدم الأهلية ولا يقول أحد إنها حرمت عن الإرث جزاء، بل لم يشرع الارث في حق الأجنبي والبهيمة أصلاً لعدم السبب والأهلية[٩] .

---

(١) حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله تعالى ، أو استرق لا يستحق الإرث عن قريبه .

(٢) في ط :فانه .

(٣) ما بين القوسين سقط من ك .

(٤) اي ابتداء لأن الرقيق ليس بأهل للملك .

(٥) يعنى عن المسلم .

(٦) سورة النساء : الآية ١٤١ ، وانظر في تفسيرها أحكام القرآن للجصاص ٢ / ٣٥٤ .

(٧) اشار الشارح رحمه الله تبعا لصاحب المتن إلى أن الولاية سبب الارث ،والمذكور في عامة الكتب أن سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة أو زوجية أو ولاء ، فعلى هذا كانت الولاية من شروط الأهلية كالحرية ، وعلى ما ذكر شارحنا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سبباً ، فبانتفاء الولاية تنتفي السببية .

(٨) سقط من ك .

(٩) انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٧٣ وتيسير التحرير ٢ / ٢٥٩ وشرح المنار ٢ / ٩٤٧ .

قوله : **وأما العته**[1]: اعلم أن في حكم العته اختلافاً بين مشايخنا، قال القاضي أبو زيد رضي الله عنه: العته بمنزلة الصبا[2] بعد ما عقل الصبي . فيكون حكمه حكم الصبي إلا في حق العبادات فإنا لم نسقط به الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لأنه وقت سقوط الخطاب[3] وقال فخر الإسلام كما في المتن[4] وفيه دليل أن العبادات لاتجب عليه وتصح إذا أدى، لأنه قال أولاً : العته بعد البلوغ مثل الصبا مع العقل في كل الأحكام ، ثم قال : لكنه يمنع العهدة[5]، ثم قال : ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي[6] ، وكل ذلك دليل على سقوط العبادات عن المعتوه فافهم ، وقال البستي (رضي الله عنه)[7] في أصوله: المعتوه من كان مغلوب العقل ليس له عقل يميز بين الضار والنافع والحسن والقبيح نظير عقل الصبي في عنفوان الصبا ، فلم يكن المعتوه مكلفاً لأداء شيء من العبادات إلا أنه إذا زال العته توجه عليه الخطاب بأداء العبادات حالاً وبقضاء ما مضى إذا لم يكن فيه حرج ، ففي الكثير حرج وليس في القليل حرج ، والحد الفاصل بينهما[8] ما ذكر في الجنون[9]، وهذا حسن[10] ثم نرجع إلى ما قال في المتن .

---

(١) قال الاخسيكثي :وأما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الأحكام . اهـ انظر الحسامي ص ١٤٤ .

(٢) في ط : الصبي . (٣) انظر التقويم ص ٩٠٤ .

(٤) انظر عبارة المتن في البند (١) عاليه ، ثم اعلم أن ذاك هو اختيار عامة المتأخرين .

(٥) العهدة ما يوجب إلزام شيء ومضرة .

(٦) فلا تجب عليه العبادات ،ولا تثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي . انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤ / ٢٧٤ .

(٧) في ك : رحمه الله . (٨) أي بين القليل والكثير .

(٩) يعني ما ذكر في حد امتداد الجنون .

(١٠) وقال صدر الإسلام مشيراً إلى قول القاضي أبي زيد : إن بعض أصحابنا ظنوا أن العته غير ملحق بالصبا، بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات ،وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب أداء الحقوق جميعا ، إذ المعتوه لا يقف على عواقب الأمور كصبي ظهر فيه قليل عقل ، وتحقيقه : أن نقصان العقل لما أثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما أثر عدمه في حقه ، أثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما أثر عدمه في السقوط بأن صار مجنوناً ، لأنه لا أثر للبلوغ إلا في كمال العقل ، فإذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة (العته) كان البلوغ وعدمه سواء .

قوله : **حتى أنه لا يمنع صحة القول والفعل** [١] : نتيجة لكون العته مثل الصبا في كل الأحكام يعني إذا أسلم المعتوه يصح إسلامه [٢] ، وتصح صلاته وصومه . قوله : **لكنه يمنع العهدة** [٣] : هذا استدراك من قوله : لا يمنع صحة القول والفعل ، بيانه : أن المصنف لما قاله وقع في خاطره أن المبتدئ ربما يقع في وهمه أنه يلزم من صحة القول والفعل وجوبهما ، فرد ذلك الوهم وقال لكنه : أي لكن العته يمنع العهدة[٤] كالإقرار والطلاق والعتاق [٥] ووجوب العبادات والحدود والقصاص والكفارات (كل)[٦] ذلك موضوع عنه كالصبي لأنه بمنزلته على ما قال فخر الإسلام البزدوي وينبغي [٧] أن يتوقف بيعه وشراؤه [٨] على رأي الولي كما في الصبي .

قوله : **وأما ضمان ما يستهلك**[٩]: إلى آخره ، هذا جواب سؤال وهو أن يقال: لم قلتم إن العته يمنع العهدة وضمان الاستهلاك يلزمه وهو عهدة ، فقال في جوابه : لا نسلم أنه عهدة ، بل إنما وجب الضمان جبراً للنقصان لعصمة المحل لا جزاء على الفعل ، لأن العته والصبا لا ينافيان عصمة المحل[١٠] ، ووقوع الضرر العاجل بالضمان حصل في ضمن جبر النقصان فلا يلتفت إليه .

---

(١) قال الاخسيكثي : وأما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الأحكام حتى أنه لا يمنع صحة القول والفعل ، لكنه يمنع العهدة ، اهـ انظر الحسامي ص ١٤٤ .

(٢) ويصح توكله ببيع مال غيره، وطلاق منكوحة غيره ، وعتاق عبد غيره ، ولكن بلا عهدة ترجع إليه ، فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن ، وتسليم المبيع ، ولا يرد عليه بالعيب ، ولا يؤمر بالخصومة فيه ، ويصح منه قبول الهبة والصدقة كما يصح من الصبي .

(٣) انظر البند (١) عاليه .　　　(٤) والعهدة ما فيه لزوم شيء ومضرة .

(٥) أي كإقراره لغيره ، وطلاقه امرأة نفسه ، وإعتاقه عبد نفسه بإذن الولي وبدون إذنه .

(٦) في ط : وكل .　　　(٧) في ك : وينبغ .

(٧) أي لنفســـه .

(٨) قال الاخسيكثي : وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة لأنه شرع جبراً ، وكونه صبياً معذوراً، أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل ، ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي . اهـ . انظر المرجع السابق .

(١٠) لأن عصمة المحل ثابتة لحاجة العبد إليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به ، وبالصبا والعته لا تزول حاجته إليه عنه ، فبقي معصوماً ، فيجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعته .

قوله : **ويولي عليه**[1] : يعنى ينفذ تصرف الولي عليه ، **ولا يلي على غيره** : يعنى لا ينفذ تصرفه على غيره .

قوله: **وإنما يفترق الجنون والصغر**[2]: اعلم أن المصنف (رضي الله عنه)[3] لما ذكر أن الصغر في أول أحواله مثل الجنون [4] احتاج إلى بيان الفرق الثابت بينهما، ولم يذكر هناك بل ذكر بعد ذكر العته لأن الصغر في بعض الصور مثل العته في كل الأحكام على اختيار المصنف، وهو إذا كان الصغير عاقلا[5]، فقال: وإنما يفترق، إلى آخره، بمعنى وإنما يثبت الفرق بين الجنون والصغر [6] في أن الجنون ليس له حد والصغر له حد، حتى إذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الإسلام على أبيه وأمه[7] فإذا أسلم أحدهما أو أسلما يحكم بإسلام المجنون تبعاً، وإن أبيا يفرق بين المجنون وامرأته ، لأنه لا فائدة في تأخير العرض لأن الجنون ليست له نهاية معلومة ، بخلاف الصبي غير العاقل إذا أسلمت امرأته يؤخر العرض إلى أن عقل لأنه إذا لم يؤخر بل عرض على أبويه فأبيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال ، والفرقة والمطالبة بالمهر عهدة وهو ليس من أهلها .

---

(١) قال الاخسيكثي : ويولي عليه ولا يلي هو على غيره . أهـ. قال صاحب التحقيق شرحاً لهذه العبارة : أي تثبت الولاية على المعتوه لغيره كما تثبت على الصبي ، لأن ثبوت الولاية من باب النظر ، ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لأنه دليل العجز ، ولا يلي هو على غيره لأنه عاجز عن التصرف بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره لأنه عاجز . أهـ. انظر الحسامي ص ١٤٥ والتحقيق ص ٣٠٠ وشرح المنار ٢ / ٩٥٠ والتلويح على التوضيح ٣ / ١٦٦ .

(٢) قال الاخسيكثي : وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض غير محدود ، فقيل إذا أسلمت امرأته عرض على أبيه وأمه الإسلام ولا يؤخر ، والصبا محدود فوجب تأخيره وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان . اهـ. انظر الحسامي ص ١٤٥ .

(٣) في ك : رحمه الله .

(٤) انظر البند (٣) من ص ٢٣٧ .

(٥) قال صاحب التحقيق : لما جمع الشيخ ـ يعنى صاحب المتن ـ بين أول أحوال الصبا والجنون وبين آخر أحواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الأشياء من الحكم فقال : وإنما يفترق الجنون والصغر. اهـ. انظر التحقيق ص ٣٠١ .

(٦) المراد بالصغر أول أحواله الذي لا عقل فيه للصبي .

(٧) يعنى في الحال ، ولا يؤخر العرض إلى أن يعقل المجنون .

فإن قلت : هذه العهدة تلزم المجنون أيضاً إذا أبى أبواه الإسلام وهو ليس من أهلها ، قلت: نعم ، لكن إذا لم يعرض على أبويه الإسلام وليس في التأخير فائدة لعدم نهاية الجنون يلزم الاضرار الكلي بالمراة وهو كونها تحت كافر، وذا لا يجوز لقوله تعالى : ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً** ﴾ [1] بخلاف الصبا[2] فإن له حداً .

قوله : **أن هذا العارض** : أي عارض الجنون، قوله: **امرأته** : أي امرأة المجنون ، قوله : **فوجب تأخيره**[3] : أي تأخير العرض، هذا في أول أحوال الصبا لأن الصبي إذا عقل يعرض عليه الإسلام إذا أسلمت امرأته، كذا قال شمس الأئمة السرخسي[4] [رحمه الله][5] وقد قال الشارحون بأجمعهم في قوله فلا يفترقان[6]: أي الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في عرض الإسلام[7]، فإن قلت : الخطاب ساقط عنهما[8] فَلِمَ يعرض الإسلام؟ قلت: عرض الإسلام لا باعتبار أنه واجب، بل باعتبار أنه يقع صحيحاً على تقدير الأداء ، والتفريق على تقدير الإباء اكتفاء بالأهلية القاصرة[9] على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة .

---

(١) سورة النساء : الآية ١٤١ . وانظر في تفسيرها أحكام الجصاص ٢ /٣٥٤ .

(٢) قوله : (بخلاف الصبا) اي في أول أحواله فليس في التاخير ضرر ولا فساد في الحال (فإن له حداً) معلوماً، لأن عقل الصبي في أوانه معهود ، على ذلك أجرى الله العادة ، فكان التاخير أولى .

(٣) انظر البند (٢) من الصحيفة السابقة .

(٤) انظر أصول السرخسي ٢ / ٣٤٢ .

(٥) زيادة من ك .

(٦) انظر البند (٢) من الصحيفة السابقة .

(٧) يعنى في الحال كما لا يفترقان في سائر الأحكام ، حتى لو أسلمت إمراة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في إسلام امراة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال ، لأن إسلام المعتوه صحيح لوجود أصل العقل كإسلام الصبي العاقل ، نص على صحة إسلامه في مختصر التقويم ، بخلاف المجنون لأن إسلامه لم يصح لعدم العقل ، فلم يفد العرض عليه ، فوجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المراة بقدر الامكان كما تقدم . انظر : التحقيق ص ٣٠١ وشرح النظامي ص ١٤٥ والتلويح ٣/١٦٦ وحاشية الرهاوي على شرح المنار ٢ / ٩٥٠ .

(٨) في ك : عنها . قلت : والضمير في (عنهما) يعود إلى الصبي العاقل والمعتوه العاقل .

(٩) إذ الأهلية القاصرة يكتفى بها فيما يرجع إلى حق الزوجة كلزوم النفقة .

قوله : **والمعتوه العاقل**[١] : إنما وصفه بالعاقل[٢] قطعاً لإرادة المجنون منه مجازاً[٣] .

قوله : **وأما النسيان**[٤]: إلى آخره، مر تفسير النسيان مرة في أول الفصل[٥]، قال بعض الشارحين: النسيان عبارة عن معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ ، وهذا منقوض بالجنون والإغماء والنوم، لأن هذا المعنى حاصل فيها ، وقيل: النسيان عبارة عن الجهل الطارئ وهذا أيضاً منقوض بها[٦] .

اعلم أن النسيان لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى ، أعني لا يكون عذراً في سقوط الوجوب[٧] ، وهذا لأنه لا يزول به العقل ، إلا أنه إذا كان يلازم الطاعة أي يقع فيها كثيراً يجعل عفواً كالنسيان في الصوم، والتسمية في الذبيحة[٨]، لأنه من قبل من له الحق[٩]، وإنما قلنا إنه كثير الوقوع في الصوم: لأن الطباع مائلة، والنفس داعية إلى الأكل والشرب ، فيقع النسيان عن الصوم لفرط دعوة النفس وميلان الطباع، وكذا نسيان التسمية حال الذبح لأن الحال حال هيبة واضطراب ، فيقع النسيان من هيبة تلك الحال كثيراً ، ولهذا لا ترى أرقاء القلوب من الزهاد قادرين على الذبح أصلاً .

---

(١) انظر البند (٢) من الصحيفة قبل السابقة .
(٢) في ك : بالعقل .
(٣) انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٧٥ .
(٤) قال الاخسيكثي : وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى ، لكنه إذا كان غالباً يلازم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من أسباب العفو ، لأنه من جهة صاحب الحق اعترض ، بخلاف حقوق العباد . أهـ انظر الحسامي ص ١٤٥ .
(٥) الذي نحن فيه وهو فصل الأمور المعترضة على الأهلية .
(٦) انظر البند (٦) من ص ٢٢٨ فقد ذكرت فيه هذين التعريفين .
(٧) فإن فاتت صلاة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ، ويلزمه القضاء .
(٨) فجعل كأن المفطر لم يوجد ، فبقي الصوم ، وجعل كأن التسمية قد وجدت ، فتحل الذبيحة .
(٩) أي لأن النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض حدوثه بصنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية ، فيصلح سبباً للعفو .

فإن قلت : ما الفرق بين ما إذا كان النسيان كثير الوقوع وبين ما إذا لم يكن كذلك، وقد قلتم انه عذر في الأول دون الثاني مع أن علة الأول وهي كون النسيان من قبل[1] من له الحق موجودة في الثاني؟ قلت : لزوم الحرج وعدمه، فافهم .

قوله : **بخلاف حقوق العباد**[2] : يعني أن النسيان لا يجعل من أسباب العفو في حقوقهم لأنه[3] ليس منهم [4] حتى إذا أتلف ناسياً مالَ إنسانٍ يضمن مطلقاً .

قوله : **وعلى هذا قلنا** [5] : أي على هذا الأصل المذكور وهو كون النسيان عذراً فيما يقع كثيراً من حقوق الله تعالى قلنا إن سلام الناسي[6] لا يقطع لأنه يقع كثيراً في الصلاة[7] ، بخلاف كلام الناسي وسلامه على الناس[8] لأنه لا يقع غالباً فلا يكون من أسباب العفو ، لأن هيئة المصلي مذكرة له ، وكذا لا يكون عذراً في الحج، حتى إذا جامع ناسياً يفسد حجه كفساد حج العامد ، وكذا إذا قتل الصيد ناسياً يلزمه الجزاء لأن هيئة المحرم مذكرة .

---

(١) في ك : قبيل .

(٢) انظر البند (٤) من الصحيفة السابقة .

(٣) الضمير في (لأنه) يعود إلى النسيان ، وفي (منهم) إلى العباد .

(٤) فلا يصلح النسيان في هذه الحالة سبباً للعفو ، ولأن حقوق العباد محترمة لحاجتهم إليها ، وقيام مصالحهم بها للابتلاء ،لأنه ليس للعبد حق الابتلاء ، بل حقه في نفسه وهي محترمة ، فيستحق حقوقا يتعلق بها قوامها كرامة من الله عز وجل ، وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق ، فلا يمتنع به وجوبها، فأما حقوق الله تعالى فهي ابتلاء لأنه تعالى غني عن العالمين ، وله أن يبتلي عباده بما شاء ، فكان إيجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم وأقوالهم ، قال تعالى : ﴿ ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين ﴾ .

(٥) قال الاخسيكثي : وعلى هذا قلنا : إن سلام الناسي لما كان غالبا لم يقطع الصلاة بخلاف الكلام لأن هيئة المصلي مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسياً . اهـ. انظر المرجع السابق .

(٦) يعني في القعدة الأولى من الصلاة على ظن أنها القعدة الأخيرة .

(٧) ولأن القعدة محل السلام ،وليس للمصلي هيئة مذكرة له بانها القعدة الأولى أم الأخيرة ، فيكون مثل النسيان في الصوم فيجعل عذراً .

(٨) في النسختين : الناسي . قلت : وهو سهو من الناسخين ، ثم اعلم أن سلام الناسي في غير حالة القعود ، وكلامه في جميع الأحوال يقطع الصلاة ، لأن النسيان فيها غير غالب ، لأن هيئة المصلي مذكرة له ، مانعة عن النسيان إذا نظر إليها ، فكان وقوعه فيه لغفلته وتقصيره فلا يجعل عذراً لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه .

قوله : **مذكرة له:** أي للمصلي . قوله : **فلا يغلب الكلام**[١] : يعني لا يكون غالب الوقوع[٢] .

قوله : **وأما النوم فعجز عن استعمال القدرة**[٣] : إلى آخره ، يعنى أن النوم شئ يعجز به الشخص عن استعمال الآلات السليمة اختياراً لا بسبب مرض ، وقولنا : لا بسبب مرض : احتراز عن الجنون والاغماء ،وقد بينا حده في أول الفصل بعبارة أخرى ، ولعل المصنف إنما لم يذكر [٤] هذا القيد لشهرته [٥] .

اعلم أن النوم لا ينافي الوجوب لقيام الذمة والسبب [٦] ، لكن ينافي الاختيار لعدم القدرة[٧] ، ولا اختيار بدون القدرة، فلما كان كذلك قلنا بوجوب القضاء إذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة، لأنه لا حرج في القضاء فلا يسقط، لأنه لا يمتد غالباً أكثر من وقت صلاة أو صلاتين[٨]، لكن سقط عنه ما كان مبنياً على الاختيار[٩]

---

(١) انظر البند (٥) من الصفحة السابقة .

(٢) انظر التحقيق ص ٣٠٢ والوجيز ص ٣٨ .

(٣) قال الاخسيكثي : وأما النوم فعجز عن استعمال القدرة ينافي الاختيار فأوجب تأخير الخطاب للأداء ، وبطلت عباراته أصلا في الطلاق والعتاق والإسلام والردة ، ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم، وكذا إذا قهقه في صلاته هو الصحيح .أهـ. انظر الحسامي ص١٤٦ .

(٤) في ك : يذكره .

(٥) قال صاحب التحقيق : قوله وأما النوم فعجز عن كذا : ليس تحديداً للنوم ، إذ الإغماء والجنون داخل فيه، لكنه بيان أثر النوم . أهـ. انظر التحقيق ص ٣٠٣ .

(٦) وأهلية وجوب العبادات تثبت بوجودهما ، والنوم لا يخل بهما ، والمراد بالسبب : الإسلام .

(٧) يعنى لعدم القدرة على التميز نتيجة عدم القدرة على استعمال الحواس ، والاختيار بالتميز .

(٨) بيانه : أن النوم لما كان عجزاً عن الادراكات أي الاحساسات الظاهرة إذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم ، وعن الحركات الارادية أي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه أوجب تأخير حكم الخطاب في حق العمل به إلى وقت الانتباه لامتناع الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم ، ولم يوجب تأخير نفس الوجوب وإسقاطه حال النوم لعدم إخلال النوم بالذمة والإسلام ، ولإمكان الأداء حقيقة بالانتباه ، أو خلفا بالقضاء ، والعجز عن الأداء إنما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان ، والنوم ليس كذلك عادة ، هذا ويدل على بقاء نفس الوجوب قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » ، فإنه لو لم تكن الصلاة واجبة على النائم لما أمر بقضائها ،وقد قيل : في لفظ (عن) إشارة إلى وجوبها حال النوم ، وإلا لما كان نائما عن الصلاة ، انظر التلويح ١٦٧/٣ وكشف الأسرار ٢٧٧/٤ .

(٩) لأن الاختيار بالتميز ، ولم يبق للنائم تميز على ما تقدم .

حتى لم يقع طلاقه وعتاقه، ولم يثبت إسلامه وردته[1] ، وكذا إذا قرأ في صلاته لا تكون تلك القراءة مجزئة[2]، وكذا إذا تكلم في صلاته لا يكون مفسداً [3] ، وقال في النوازل [4]: إذا تكلم في صلاته نائماً يسيراً أو كثيراً تفسد صلاته[5] ، ووجه هذه الرواية إطلاق النص[6] .

---

(١) لأن كلام النائم لعدم التمييز والاختيار صار بمنزلة ألحان الطيور فلا يعتبر ، فإن قيل : لا يشترط الاختيار في الطلاق والعتاق بدليل وقوعهما في حالة الخطأ والإكراه والهزل ، وقد قال عليه السلام : «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والعتاق » فينبغي أن يقعا في حالة النوم أيضا ، قلت : لابد فيهما من الاختيار لأن الكلام لا يعتبر بدونه ، ولكن لا يشترط فيهما الرضا بالحكم ، وفي الخطأ والإكراه والهزل أصل الاختيار موجود وإن عدم الرضا فيها بالحكم ، فلا تمنع وقوعهما ، فأما النوم فيعدم أصل الاختيار ، فيمنع صيرورة العبارة كلاما، فالمانع من الوقوع موجود في النوم دون الخطأ والإكراه والهزل .

(٢) هذا هو اختيار فخر الإسلام وصاحب الهداية، وذلك لأن الاختيار شرط في العبادة ولم يوجد، وفي النوادر: قراءة النائم تسقط الفرض، واختاره الفقيه أبو الليث، لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة تعظيماً لأمر المصلي ، والقراءة من الأركان الزائدة التي تسقط في بعض الأحوال، فمن الجائز اعتبارها مع النوم، والاختيار المشروط في العبادات موجود في ابتداء الصلاة، وهذا كاف كما لو ركع وسجد ذاهلاً غافلاً عن فعله ، فإن ذلك يجزئ .

(٣) قوله : (وكذا إذا تكلم في صلاته) يعنى حالة كونه نائماً (لايكون) كلامه (مفسداً) قلت : وهو اختيار فخر الإسلام البزدوي ، وساوافيك بوجهه قريباً .

(٤) النوازل في الفروع: مصنف للإمام أبي الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي المتوفى سنة ٣٧٦هـ، فرغ من إملائه يوم الجمعة من جمادي الأولى سنة ٣٧٦هـ، وأوله الحمد لله على نعمته التي لا تحصى..الخ، ذكر فيه أنه جمع من كلام محمد بن شجاع الثلجي، ومحمد بن مقاتل الرازي، ومحمد بن سلمة، ونصير بن يحيى ، ومحمد بن سلام، وأبي بكر الاسكاف، وعلي بن أحمد الفارسي، والفقيه أبي جعفر محمد بن عبدالله، فانهم وافقوا النظر فيما وقع لهم من النوازل، قال: وصنفت كتابين من أقاويلهم، أحدهما: عيون المسائل ، والآخر: النوازل، وأوردت في النوازل من أقاويل المشايخ، وشيئاً من أقاويل أصحابنا مالا رواية عنهم في الكتاب ليسهل على الناظر فيها طريق الاجتهاد، قلت: ولأبي عبد الحق إبراهيم بن علي الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧هـ نوازل في الفروع أيضا، ولابن المعلا كذلك، انظر كشف الظنون٢ / ١٩٨١ .

(٥) انظر خلاصة الفتاوى : جـ١ الورقة ٤٩ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٩١٨ فقه حنفي طلعت .

(٦) يريد بالنص ما ورد من حديث معاوية بن الحكم السلمي أن النبي ﷺ قال: « إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن» أخرجه مسلم واللفظ له، والنسائي، وأبو داود ولفظه (لا يحل) بدلا من (لا يصلح) والبيهقي ، وما ورد من حديث زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . اهـ أخرجه مسلم واللفظ له، والبخاري، والنسائي، وأبو داود ، =

قوله: **وكذا إذا قهقه في صلاته هو الصحيح**[1]: يعني إذا قهقه النائم في الصلاة لا يتعلق به حكم أصلاً ، لا فساد الصلاة ، ولا انتقاض الطهارة ، وهذا اختيار فخر الإسلام، ووجهه : أن القهقهة إنما جعلت حدثاً في الصلاة لوقوعها قبيحة فاحشة في موضع المناجاة ، فسقط القبح بالنوم لعدم الاختيار ، فلا يكون حدثاً ، وكذا لا تفسد الصلاة لبطلان حكم الكلام بالنوم[2]، وقيل بفساد الصلاة وانتقاض الوضوء[3]، وقيل بالفساد دون الانتقاض[4]، قال في الخلاصة[5]: هو

= والترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح . أهـ وماورد من حديث ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ بمعنى ما تقدم ، أخرجه الشيخان ، والنسائي ، وأبو داود ، وأحمد ، والبيهقي . انظر : صحيح مسلم ٥/ ٢٠ ـ ٢٦ وصحيح البخاري ٢/ ٦٢، ٦٦ وسنن النسائي ١/ ١٧٩ ـ ١٨١ وسنن أبي داود ١/ ٢٤٣ ـ ٢٤٥ ، ٢٤٩ وجامع الترمذي ٢/ ١٩٥ و١١/ ١٠٧ وسنن البيهقي ٢/ ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ومسند أحمد بشرح أحمد شاكر ٥/ ١٩٢ ، ٢٠٠ ثم هذه النصوص لم تفرق بين المستيقظ والنائم في أن الكلام مفسد للصلاة، وهذا معنى قوله (ووجه هذه الرواية إطلاق النص) قلت: وما ذهب إليه فخر الإسلام، وهو عدم الفساد أصح ، لأن الحكم بالفساد من أجل أن الكلام جناية في الصلاة، وقد زال معنى الجناية فيما نحن فيه ، فالحديث صريح في أن الجناية المفسدة هي كلام الناس، ومعروف أن ما يصدر عن النائم من عبارات لا يعتبر كلاماً لصدوره ممن لا تمييز له، بل هو أشبه بألحان الطيور .

(١) انظر البند (٣) من ص ٢٤٨ واعلم أنه لما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على إبطال النوم عبارات النائم .

(٢) قوله : (وكذا لا تفسد الصلاة لبطلان حكم الكلام بالنوم) هو دليل فخر الإسلام على أن قهقهة النائم في الصلاة لا تفسد الصلاة ـ وما تقدم كان دليلا على أن قهقهة النائم في صلاته لا تنقض الطهارة ـ وبيانه: أن فساد الصلاة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها ، والنوم يبطل حكم الكلام ويجعله غير معتبر لصدوره ممن لا تمييز له . انظر أصول البزدوي ٤/ ٢٧٩ .

(٣) وبهذا القيل أخذ عامة المتأخرين احتياطا، كذا في المغني ، ووجهه: أنه قد ثبت بالنص أن القهقهة في صلاة ذات ركوع وسجود حدث ، وقد وجدت ، ولا فرق في الأحداث بين النوم واليقظة، ألا يرى أنه لو احتلم يجب الغسل كما لو أنزل بشهوة في اليقظة ، وأما فساد الصلاة فلأن النائم في الصلاة كالمستيقظ .

(٤) وهو المذكور في عامة نسخ الفتاوى، ووجهه: أن فساد الصلاة باعتبار معنى الكلام في القهقهة، والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الأكثر ، وأما عدم الانتقاض: فلأن كون القهقهة حدثاً باعتبار معنى الجناية، وقد زال بالنوم ، ألا ترى أن قهقهة الصبي في الصلاة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله .

(٥) أي خلاصة الفتاوى للشيخ الإمام طاهر بن أحمد بن عبدالرشيد البخاري المتوفى سنة ٥٤٢هـ وهو كتاب مشهور معتمد في مجلد ، ذكر في أوله أنه كتب في هذا الفن خزانة الواقعات ، وكتاب النصاب ، فسأله بعض إخوانه تلخيص نسخة قصيرة يمكن ضبطها ، فكتب الخلاصة جامعة للرواية خالية عن الزوائد مع بيان مواضع المسائل ، وكتب فهرست الفصول والأجناس على رأس كل كتاب ليكون عوناً لمن ابتلي بالفتوى ، هذا: وللزيلعي المحدث تخريج أحاديثه . انظر كشف الظنون ١/ ٧١٨ .

المختار[1] ، وقيل بالانتقاض دون الفساد[2]، وقيد الصحيح[3]: وقع احترازاً عن الأقوال الثلاثة الأخر[4] .

قوله : **وأما الإغماء**[5]: إلى آخره ، قد مر تفسير الاغماء مرة في أول الفصل فلا نعيده، اعلم أن الاغماء غير مناف للوجوب لوجود الذمة والسبب[6]، لكنه مثل النوم في فوت الاختيار ، لأن الاختيار لابد له من القدرة ، والاغماء عجز عن استعمال القدرة أصلاً فلا يجتمعان، أعني الاختيار والاغماء، فلما كان الإغماء منافياً للاختيار منع صحة العبارات[7] المذكورة في فصل النوم[8] أصلاً[9] (لكن)[10] قلنا بوجوب القضاء في الصلاة إذا لم يمتد لعدم الحرج، وحد الامتداد ما ذكر في الجنون ، وإذا امتد فلا يجب القضاء للزوم الحرج مع عدم الندرة[11]

---

(1) انظر خلاصة الفتاوى جـ1 الورقة 49 من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم 918 فقه حنفي طلعت .

(2) وهو رواية شداد بن أوس عن أبي حنيفة رحمه الله، وعلى هذا القول يكون لمن قهقه في صلاته نائماً أن يتوضا ويبني على صلاته بعد الانتباه ، ووجهه : أن فساد الصلاة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها، وقد زال بالنوم لفوات الاختيار ، أما انتقاض الوضوء بها واعتبارها حدثا فلأن تحقق الحدث لا يفتقر إلى الاختيار فلا يمتنع بالنوم ، وكان القهقهة في هذه الحالة حدث سماوي بمنزلة الرعاف ، فلا تفسد الصلاة .

(3) قوله (وقيد الصحيح) أي في عبارة المتن . انظر البند (3) من ص 248 .

(4) انظر : التلويح 3/168 وكشف الأسرار 4/278 ـ 279 وتيسير التحرير 2/265 وشرح المنار 2/952 وشرح النظامي ص 146 وفتح القدير 1/52 .

(5) قال الاخسيكثي : والإغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات. أهـ. انظر الحسامي ص146 .

(6) إذ أن أهلية الوجوب تثبت بوجودهما، والإغماء لا يخل بهما، والمراد بالسبب : الإسلام .

(7) في النسختين : العبادات . قلت : والتصحيح من المتن . انظر البند (5) أعلاه .

(8) وهي الطلاق والعتاق والإسلام والردة .

(9) وبعبارة أخرى قال في التحقيق : الإغماء لا يخل بالأهلية كالنوم ، لأن العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل ، فتبقى الأهلية ببقائه ، فلا ينافي الوجوب، لكنه لما فوت الاختيار وأوجب عجزاً عن استعمال القدرة أوجب تأخير الخطاب بالأداء وبطلان العبارة كالنوم. أهـ. انظر التحقيق ص 304.

(10) سقط من ك .

(11) في ط : القدرة .

بخلاف النوم فإن امتداده يوماً وليلةً نادر فلا يعتد، فيجب القضاء[1]، وبخلاف امتداده شهراً في الصوم حيث يجب القضاء[2] لأنه نادر، لأن المغمى عليه لا يأكل ولا يشرب، وحياته بدون الأكل والشرب شهراً[3] نادراً فلا يعتد.

قوله: **وهو أشد منه** [4]: أي الاغماء أشد من النوم، لأن النائم يستيقظ [5] إذا نبه، والمغمى عليه لا يستيقظ [6] بالتنبيه، ولهذا اعتبر حدثاً في كل الأحوال

---

(١) اعلم أنه اعتبر امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلاة خاصة حتى سقط به قضاء الصلاة إذا امتد، ولم يعتبر امتداد النوم في شئ أصلاً، وكان القياس أن لا يسقط بالاغماء شئ وإن طال كما ذهب إليه بشر بن غياث المريسي لأنه مرض لا يؤثر في العقل، ولكنه يوجب خللاً في القدرة فيؤثر في تأخير الأداء دون سقوط القضاء كالنوم، إلا أن الفرق أن الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فإذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء، وإذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء، ثم امتداده في حق الصلاة أن يزيد على يوم وليلة باعتبار الأوقات عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى - على ما عرفت في الجنون - وقال الشافعي رحمه الله: امتداده باستيعاب وقت الصلاة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء، لأن وجوب القضاء يبتنى على وجوب الأداء، وفرق بين النوم والإغماء، فإن النوم عن اختيار منه بخلاف الإغماء، ولكنا استحسنا لحديث علي رضي الله عنه فإنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وعمار بن ياسر أغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوات، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات، فعرفنا أن امتداده في الصلاة بما ذكرنا، كذا في المبسوط، وذكر في بعض المواضع أن القضاء يجب على المغمى عليه بالإجماع إذا لم يزد الاغماء على يوم وليلة، وذلك يدل على أن قوله فيه مثل قولنا، فيحمل على أن له فيه قولين. انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٨٠ والتوضيح ٣ / ١٦٩.

(٢) إلا عند الحسن البصري فإنه يقول سبب وجوب الأداء لم يتحقق في حق المغمى عليه لزوال عقله بالإغماء، ووجوب القضاء يبتنى عليه، ووجه قولنا: أن الإغماء عذر في تأخير الصوم إلى زواله، لا في إسقاطه، لأن سقوطه بزوال الأهلية أو بالحرج، ولا تزول الأهلية به لما تقدم في أول الكلام عليه، ولا يتحقق الحرج به أيضا، لأنه إنما يتحقق فيما يكثر وجوده، وامتداده في حق الصوم نادر لما ذكر الشارح، فلا يصلح لبناء الحكم عليه. انظر التحقيق ص ٣٠٥ وشرح المنار مع حاشية عزمي زاده عليه ٢ / ٩٥٣.

(٣) في ك: شهر.

(٤) قال الاخسيكثي: وهو أشد منه، لأن النوم فترة أصلية وهذا عارض ينافي القوة أصلاً، ولهذا كان حدثا في كل الأحوال ومنع البناء. اهـ. انظر الحسامي ص ١٤٦.

(٥) في ك: يسقط.

(٦) في ك: يسقط.

سواء أغمي[1] عليه قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً، بخلاف النوم فإنه ليس بحدثٍ في هذه الأحوال[2]، وكذا يمنع البناء في كل حال[3]، والنوم مضطجعاً[4] لا يمنع البناء إذا لم يتعمده[5].

قوله: **لأن النوم**[6]: إلى آخره دليل لكون الاغماء أشد، يعني أن النوم فترة أصلية لا ينافي القوة أصلا والاغماء ينافي القوة أصلاً، ألا يرى أن النائم ينتبه بالتنبيه والمغمى عليه لا، والمراد من الفترة الأصلية: أن تكون لازمةً لخلقة الإنسان حتى لا يخلو أحد عن النوم بخلاف الاغماء لا أن[7] المراد أن لا يكون النوم عارضاً[8].

---

(١) في ك: عمي.

(٢) لأن النوم بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل إلا إذا غلب فحينئذ يصير سبباً للاسترخاء فيكون حدثا، والغلبة موجودة في الاغماء في جميع الأحوال، بخلاف النوم فإنه لا توجد فيه الغلبة في جميع الأحوال، ومن الأحوال التي لا توجد فيها غلبة النوم ما ذكر.

(٣) حتى لو انتقض الوضوء في الصلاة بالاغماء لم يجز البناء عليها في جميع الأحوال، أي مضطجعا كان المغمى عليه أو غير مضطجع، قليلا كان الاغماء أو كثيراً، لأن الإغماء من العوارض النادرة في الصلاة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء، ولأنه فوق الحدث في المنع من الصلاة، لأنه مع كونه حدثا في جميع الأحوال مخل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الأداء، لأنه مفتقر إلى كل واحد منهما، بخلاف النوم لأنه لازم للانسان باصل الخلقة، فيكون كثير الوقوع، فلا يمتنع البناء بمنزلة الرّعاف.

(٤) مضطجعا: يعني واضعا جنبه بالأرض. انظر القاموس ٢ /٤٧ قلت: وقيد به لأن نوم الراكع والساجد والقائم في الصلاة ليس بحدث كما تقدم.

(٥) قيد بعدم التعمد: لأن المصلي إذا نام مضطجعا متعمداً انتقض وضوءه، وبطلت صلاته بلا خلاف، فاما إذا نعس في الصلاة من غير تعمد فمال نائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه، قال بعضهم: تنتقض طهارته ـ ولا تفسد صلاته ـ وهو ماذكره الشارح ـ لأنه حدث سماوي، فله أن يتوضا ويبني، وقيل لا تفسد صلاته ولا تنتقض طهارته كما لو نام في السجود، كذا في فتاوى قاضي خان. انظر التحقيق ص ٣٠٤ وتيسير التحرير ٢ /٢٦٦.

(٦) انظر البند (٤) من الصحيفة السابقة، وارجع إليه فيما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله: ومنع البناء.

(٧) في النسختين: لان. قلت: وهو سهو من الناسخين.

(٨) وبعبارة اوضح قال في التحقيق: وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا، وفي تفويت الاختيار والقدرة، لأن النوم فترة أصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته، فمن هذاالوجه يختل كونه عارضا وإن تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الإنسانية، ولا يزيل اصل القوة ايضا وإن اوجب العجز عن استعمالها، ويمكن إزالته بالتنبيه، والاغماء عارض من كل وجه، لأن الإنسان قد يخلو عنه في مدة حياته، فكان اقوى من النوم في العارضية، وهو ينافي القوة أصلا لما قلنا انه مرض مزيل للقوى، ولهذا لا يمكن إزالته بفعل احد، بخلاف النوم لأنه عجز عن استعمال القوة مع وجودها، ولهذا يزول بالتنبيه. اهـ. انظر التحقيق ص ٣٠٤.

قوله: **ولهذا كان حدثاً:** إيضاح لقوله: وهو أشد منه. قوله: **ومنع البناء:** أي منع الاغماء البناء لكونه عارضاً نادراً بخلاف النوم فإنه عارض لازم لخلقة الإنسان .

قوله : **واعتبر امتداده في حق الصلاة خاصة**[1] : يعني لا يعتبر امتداده في حق الزكاة والصوم ، لأن الإغماء شهراً أو سنة أو أكثر في غاية الندرة .

قوله : **وأما الرق** : اعلم أنا نبين ماهية ملك الرقبة، وملك اليد، والرق، والاعتاق، والعتق، ثم نرجع إلى ما قال في المتن ، أما الأول : فهو معنى يقتضي إطلاق التصرفات على وجه الاختصاص لمن قام هو به لولا المانع ، والمراد من إطلاق التصرفات: صحتها ونفاذها ، وقولنا على وجه الاختصاص : احتراز عن المباحات قبل الاحراز[2] إذ يصح تصرف كل واحد فيها ولا يختص البعض دون البعض، وقولنا : لمن قام هو به : أي تقع تلك التصرفات لأجل من قام ذلك المعنى به ، واحترز به عن تصرف الولي والوكيل والوصي، لأن الولاية والوكالة والوصاية كل واحد منها معنى يقتضي إطلاق التصرفات على وجه الاختصاص بأن يثبت لكل واحد منهم خاصاً ولا مانع هناك ، لكن ليس يقع تصرفهم لأنفسهم بل لغيرهم فافهم، وقولنا : لولا المانع : احتراز عن ملك الصبي والمجنون ومايشاكله ، فإن تصرف الصبي والمجنون إنما لا (يصح)[3] لمانع الصبا والجنون ، ولا يقال لا ملك لهما في الرقبة .

وأما الثاني : فنقول ملك اليد ما يثبت به القدرة على التصرف في المحل حقاً وصواباً، وقولنا حقاً وصواباً: احتراز عن تصرف الفضولي وتصرف الغاصب والصبي في ماله بدون إذن الولي، فإن قلت: لا نسلم أن ملك اليد غير (ملك)[4] الرقبة،

---

(١) انظر الحسامي ص ١٤٦ .

(٢) في ط : الاحتراز .

(٣) في ك : يصلح .

(٤) سقط من ك .

ولم لا يجوز أن يكونا واحداً؟ قلت : لو كانا واحداً للزم[1] أن يوجد أحدهما حيث ما يوجد الآخر ، فلما لم يوجد أحدهما بوجود الآخر علم أنهما غيران (بيانه[2] أن)[3] ملك الرقبة حاصل للصبي والمجنون ولا يد لهما ، وللولي والوصي يد ولا ملك لهما في الرقبة ، وكذا المولى يملك رقبة الآبق وليس له يد فيه ، فكذا للمغصوب (منه)[4] ملك الرقبة (و)[5] لا يد له .

وأما الثالث فنقول : الرق معنى إذا ثبت في الآدمي يصح ثبوت الملك فيه ، فإن قلت : لم قلتم إن الرق غير الملك وليس هو بعينه ونحن لا نسلم ذلك، لأن كل مملوك مرقوق ، قلت : إنما قلنا إنهما غيران لأن الفرق بين ما إذا كان الإنسان بحالٍ يصح تملكه كالحربي، وبين ما إذا كان بحالٍ لا يصح تملكه كالمسلم والذمي ظاهر، فسمينا المصحح للتملك[6] رقاً ، فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون المصحح للتملك كفر الحربي؟ قلت : لأن التملك يوجد في العبد المسلم ، ولو كان المصحح هو الكفر لانتفى الملك إذا أسلم العبد في يد مولاه ، وقوله : كل مملوك مرقوق : قلنا لا ملازمة[7] بينهما أصلا ، لأن الملك يوجد ولا رق هناك أصلاً ، ألا ترى أن الدراهم والدنانير والعروض والعقار مملوكة، ولم يقل أحد من العقلاء أنها مرقوقة، فعلم أن بين الملك والرق انفكاكاً. فإن قلت: الحد للكشف والبيان، ولا ينكشف حد الرق، فما ذلك المعنى المصحح للملك ؟ قلت: هو ضعف حكمي شرع جزاء للكفر الأصلي به يصح تملك من قام ذلك الضعف به، ونعني بهذا الضعف: ما يكون منافياً للكرامات [8] الثابتة للإنسان كالقضاء والشهادة وغير ذلك، فإن قلت: ينبغي على هذا (أن لا يكون) [9] العبد إذا أسلم مملوكاً، لأنكم قلتم شرع جزاء

---

(1) في ك : يلزم .

(2) في ك : بيان .

(3) سقط من ك .

(4) سقط من ك .

(5) سقط من ط .

(6) في ك للملك .

(7) في ط : لازمة .

(8) في ك : للكرمات .

(9) في ك : أن يكون .

للكفر، ولا كفر للمسلم، قلت : هذا السؤال غير وارد أصلاً ، لأنا احترزنا عنه بقولنا: شرع جزاء للكفر الأصلي[1] ، فإن قلت يلزم على هذا أن يصح تملك الحربي بعد إسلامه في دار الحرب ، قلت : إنما لم يصح تملكه بعد إسلامه لأن الرق إنما وضع جزاء لصنيعه الفاحش[2] ، فلماأسلم قبل الأسر والقسر[3] تدارك ما فات وصار أولى الناس بنفسه ومنع يد الغير عليه ، بخلاف ما إذا أسلم بعد الاستيلاء وثبوت اليد عليه حيث صار الرق من الأمور الحكمية باقياً[4] مادام الملك باقياً صيانة للملك المحترم [5] فإن قلت سلمنا أن الرق غير الملك ، ولكن لم قلتم إن الرق يزول بزوال الملك؟ قلت : إنما زال الرق بزوال الملك لئلا يلزم الجمع بين المتنافيين، بيانه: أن بزوال الملك تثبت الحرية[6] وهي شرف للإنسان وكرامة، والرق[7] إذلال وإهانة، وبين الإهانة والكرامة تناف ، فلو بقي[8] الرق يلزم ما قلنا .

وأما الرابع فنقول : فيه اختلاف ، قال أبو حنيفة [رضي الله عنه][9] الإعتاق إزالة ملك متجز مفض زوال كله إلى العتق ، وقال صاحباه: الإعتاق إثبات العتق ، فعن هذا نشأ تجزي[10] الإعتاق عنده، وعدمه عندهما ، لأن العتق بالاتفاق غير متجزي، والملك بالاتفاق متجزي[11] وسيجيء البحث إن شاء الله تعالى .

---

(١) في ك : الأصل .
(٢) المراد بصنيعه الفاحش : إنكار الصانع عز وجل .
(٣) القسر : القهر . انظر القاموس ١ / ٤٣٧ .
(٤) من غير أن يراعى فيه ـ أعني ثبوت الرق ـ معنى الجزاء على ما ساوضحه لك قريباً .
(٥) في ك : المحرم .
(٦) في ك : الحرمة .
(٧) في ك : وللرق .
(٨) في ك : بق .
(٩) زيادة من ط .
(١٠) التجزي : أصله التجزؤ بالهمز ، لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفاً كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات ، فصار تجزوا بالواو ، ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا مضموما ما قبلها ، فقالوا : التجزي ، ومثله التوضؤ والتوضي .
(١١) في ك : متجز .

وأما الخامس فنقول : العتق هو الحرية الحاصلة بعد الملك [١] ، وإنما قيدنا بالحاصلة بعد الملك: لأن كل عتق حرية ، وليس كل حرية عتقاً ، ألا ترى أن من كانت حريته ثابتة في أصل الخلقة لا تسمى حريته عتقاً .

قوله : **فهو عجز حكمي** : إنما قال إنه عجز حكمي: لأنه من رق الشئ إذا ضعف، يقال: ثوب رقيق أي ضعيف النسج، وإنما قال حكمي: احترازاً عن عجز حسي، لأن العجز يوجد حساً في الشخص ولا رق معه لقوة ثابتة في ذاته حكما ،وهي كونه قادراً على الولايات[٢] ، **جزاء في الأصل**[٣] : أي مكافأة على ما كابروا بعدما شاهدوا دلائل الوحدانية وآيات الربوبية ، بيانه : أنهم لما كابروا وأنكروا صانعهم الذي خلقهم ليعبدوه، ورزقهم ليوحدوه ، ورباهم لينزهوه ويقدسوه عن النقائض جازاهم فجعلهم عبيد عبيده جزاء وفاقاً .

قوله : **لكنه في حالة البقاء صار من الأمور**[٤] **الحكمية** [٥] : يعني صار ثبوت الرق في زمان البقاء حكماً لبقاء الملك[٦] حتى لم يزل الرق عن العبد إذا أسلم بعد الاستيلاء لصيانة الملك المحترم .

---

(١) العتق في اللغة : الكرم والجمال والنجابة والشرف والحرية ، يقال (عتق العبد يعتق عتقا) خرج عن الرق، قلت : ومنه تعلم أن الشارح عرف المصطلح باللغوي . انظر المرجع السابق ٢ / ٢١٩ وعرفه صاحب الكشف فقال : العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها أهلاً للمالكية والشهادة والولاية، ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وإن قهره ، ثم قال : كذا قال القاضي الامام أبو زيد الدبوسي في الأسرار. أهـ. انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٨١ وما بعدها .

(٢) قال الاخسيكثي : وأما الرق فهو عجز حكمي شرع جزاء في الأصل ، لكنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية ، به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال .أهـ. انظر الحسامي ص ١٤٧ .

(٣) انظر البند السابق ،وقوله (في الأصل) أي في أصل وضعه وابتداء ثبوته .

(٤) انظر البند (٢) عاليه ، وارجع إليه فيما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله : عجز حكمي .

(٥) في ك : الحلمية .

(٦) من غير أن يراعى فيه ـ أعني الرق حال البقاء ـ معنى الجزاء ، ومن غير أن يلتفت إلى جهة العقوبة فيه ، حتى يبقى العبد رقيقاً وإن أسلم ـ كما ذكر الشارح ـ وصار من الأتقياء ، ويكون ولد الأمة المسلمة رقيقاً وإن لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء ، وهو ـ أعني الرق ـ كالخراج فإنه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم ، لكنه في حال البقاء صار من الأمور الحكمية حتى لو اشترى المسلم أرض الخراج لزم عليه الخراج .

قوله : **به يصير المرء عرضة للتملك :** والضمير في به : راجع إلى : عجز ، أي بسبب ذلك العجز يصير المرء عرضة للتملك (أي محلاً له)[1] مأخوذ من عرضة القصاب وهي خرقته التي يمسح دسومة يده بها ، أو من قولهم : هذه عرضة لك ، أي عدة (لك) [2] تبتذ لها كيف تشاء، وقيل في قوله تعالى : ﴿ **عرضة لأيمانكم** ﴾[3] أي عدة لها [4]، ولو قال المصنف : به يصير الشخص : لكان أولى لشموله الذكر والأنثى[5] . ثم اعلم أن بعض الشارحين قال في شرحه: الرق في عرف الفقهاء عبارة عن صيرورة الآدمي محلاً للتملك والابتذال فيلزم منه العجز ، فكان قوله : وأما الرق فعجز حكمي تعريفاً بلازمه لا بحقيقته ، لأنه كم من عاجزٍ حكمي[6] يوجد ولا رق فيه ، فإن غير المالك في ملك الآخر[7] بدون إذنه عاجز حكماً في حق التصرف وليس بمرقوق، وكذلك الأجير في حق المستأجر، والمقتدي في حق الإمام ، والصبي العاقل في ملكه لحق الأب ، كل واحد منهم عاجز حكماً في حق التصرف وليس بمرقوق[8] . فأقول :هذا الذي قاله فيه نظر ، لأن الحد لا يوجد إلا بتمام أجزائه وتمام أجزاء حد الرق من قوله : عجز حكمي إلى قوله عرضة

---

(١) في ك : لا محالة. قلت : وهو خطأ كتابي ، وقوله (أي محلاً له) تفسير للفظ .. (عرضة) قال في التحقيق : والعرضة : المعرض للأمر ، أي الذى نصب لأمر ، فعله -بضم الفاء- من العرض ، يقال فلان جُعل عرضة للبلاء ، أي منصوبا له بحيث يعرض عليه ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم ﴾ أي معرضا لها فتبتذلوه بكثرة الحلف . اهـ. انظر التحقيق ص ٣٠٥ .

(٢) سقط من ط .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٢٤ .

(٤) انظر الكشاف ١ / ٩١ وكتاب الأفعال لابن القوطية ص٢١ والقاموس ١ / ٦٢٤ .

(٥) الشخص سواد الانسان وغيره تراه من بعد ، أما المرء : فهو خاص بالرجل ، تقول : هذا مرء صالح ، وضم الميم لغة فيه ، انظر مختار الصحاح ص ٣٥٤ و٦٤٥ .

(٦) لعل صحة العبارة : عجز حكمي .فإن صحتها كذلك في مصدرها .

(٧) في ك : آخر .

(٨) هذه العبارة التي سينتقدها الشارح للسغناقي . انظر الوافي ص ٣٧٧ .

للتملك ، وفيما أورده هذا الشارح من الصور العجز الحكمي ثابت ، لكن لا على وجه يصير الشخص (به)[1] عرضة للتملك ، فلا يبقى لهذا القول حينئذ نسبة أصلاً والباقي بعرف بالفكر إن شاء الله تعالى ، لكن لو اعترض بما اعترضنا أولاً على لفظ المرء لكان أحق ،وفي النظر أدق[2] .

قوله: **وهو وصف لا يحتمل التجزي**[3]: أي الرق لا يقبل التجزي[4] فإن قلت : لا نسلم أن الرق غير متجزى[5] فلابد من الدليل ، قلت : الدليل عليه أن سببه غير متجزي[6] وهو كفر الكافر في الأصل ، فيلزم منه عدم تجزيه[7] ، فإن قلت : هذه دعوى أخرى فلا نسلم أن سببه غير متجزي[8] ولئن سلمنا لكن لا نسلم الملازمة ، قلت : إن الكفر إذا قام بالشخص يتصف جميع الشخص به لا البعض دون البعض ، فعلم أنه لا يقبل الانقسام أصلاً ، وأما الجواب عن الملازمة فأقول : إن المسبب أبداً يثبت بحسب ثبوت السبب كالضرب مثلاً لما وقع شديداً يقع الألم بحسبه ، وإذا وقع خفيفاً يقع الألم بحسبه أيضاً ، فلما كان كذلك يثبت من عدم تجزي السبب عدم تجزي المسبب ، أو نقول : الرق غير متجزي [9] لأنه لو كان متجزياً لا يخلو ، إما إن كان متجزيا ثبوتاً أو سقوطاً ، لا يجوز الأول لأنه لا يجوز

---

(١) سقط من ك.

(٢) انظر حاشية الرهاوي على شرح المنار ٢ / ٩٥٤ وحاشية الفنري على التلويح ٣ / ١٦٩ والتقرير والتحبير ٢ / ١٨٠ .

(٣) سأوافيك بعبارة المتن قريباً .

(٤) في ك : التجز . قلت: اعلم ان الرق لا يقبل التجزي ثبوتاً وزوالا ، وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا : انه يحتمل التجزي ثبوتا ـ كما سيذكر الشارح بعد سطور ـ والأصح انه لا يتجزى وهو مذهب أصحابنا جميعا على ما ستعرف ، ثم المراد من التجزي وعدمه فيما نحن بصدده من المسائل أن المحل في حق قبول حكم الرق أو العتق أو الإعتاق أو الملك والاتصاف به يقبل التجزي ، أو لا يقبله .

(٥) في ك: متجز .

(٦) في ط : متجزء .

(٧) فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض .

(٨) في ط : متجز .

(٩) في ط : متجز .

استرقاق بعض الشخص دون البعض[1] ، ولا يجوز الثاني أيضاً لأن مالا يتجزى ثبوتاً فلا يتجزى سقوطا ، فإن قلت : يرد على ما (قلتم)[2] أولاً تجزي الملك، لأن سببه وهو الرق غير متجزي ، فكان ينبغي أن يكون الملك غير متجزي أيضا، قلت : لا يرد أصلا ، لأنا عنينا هناك بالسبب العلة ، لأن الرق مقترن بالكفر ، ولا كذلك الرق والملك ، لأن الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك ، ألا يرى أن الكفار أرقاء في دار الحرب ولا ملك عليهم لنا ، إلا أنهم بحيث يصح تملكهم إذا وجد علة الملك وهو الأسر والاستيلاء ابتداء ، والشراء والهبة والصدقة والإرث بقاء ، فلما ثبت هذا قلنا بتجزي الملك لتجزي سببه ، لأنه ربما يوجد الشراء في البعض دون البعض ، وكذلك أخواته .

قوله : **قال محمد في الجامع**[3] : أي في الجامع الكبير ، لأن الجامع إذا ذكر مطلقاً يراد به هو ، إنما ذكر هذه المسألة إستدلالاً بها على أن الرق غير متجزي [4] عند علمائنا رحمهم الله .

ثم (اعلم)[5] أني كنت منكراً على ما ذكر في الفرائض[6] السراجي[7]

---

(١) خلافاً لمحمد بن سلمة البلخي من مشايخنا كما سيأتي .
(٢) سقط من ك .
(٣) قال الاخسيكثي : وهو ـ اي الرق ـ وصف لا يحتمل التجزي ، فقد قال محمد رحمه الله في الجامع في مجهول النسب إذا أقر أن نصفه عبد فلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع أحكامه . اهـ . انظر الحسامي ص ١٤٧ . قلت: قال صاحب التحقيق شرحا لهذه العبارة من المتن : ثم استدل على أن ما ذكره هو مذهب أصحابنا بالمسألة المذكورة ، فإن محمدا رحمه الله ذكرها في آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف ، فدل أنه مذهب أصحابنا جميعا ، انه يجعل عبدا في شهاداته : وإن لم يثبت الملك للمقر له إلا في النصف ، حتى لو انضم إليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المراتان بمنزلة رجل واحد فيها ، وفي جميع أحكامه : مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة. اهـ.
(٤) في ط : متجـز .
(٥) سقط من ك .
(٦) في ك : القريض . قلت : وهو غير مناسب ، إذ القريض هو الشعر وما يرده البعير من جرته . انظر القاموس ١ / ٦٢٩ .
(٧) إنما قال (السراجي) بالتذكير رغم أن (الفرائض) مؤنث : نظراً إلى اللفظ ، قلت : والفرائض السراجية ويقال لها فرائض السجا وندي أيضا مصنف في الفرائض للامام سراج الدين محمد بن محمد ابن عبدالرشيد السجاوندي الحنفي ، وهي مقبولة متداولة ، ولها شروح ـ من بينها شرح لمصنفها نفسه ـ فقد شرحها غير واحد من الفضلاء ، وعكف على ذلك جمع غفير من العلماء . انظر كشف الظنون ٢ /١٢٤٧ ومعجم المؤلفين ١١ /٢٣٣ وتاج التراجم ص٥٧ .

بقوله: الرق وافراً كان أو ناقصاً[1]: لأن الوفور والنقصان إنما يكون فيما يتجزى، وكنت أعد قوله مخالفاً لرواية الأصول حتى ظفرت بعد مدة بأن الرق متجزٍ عند بعض علمائنا وهو محمد بن سلمة البلخي[2] رحمه الله، أورد هذه الرواية عبد الرحيم الكرميني[3] والإمام البرغري[4] في طريقة الخلاف[5]، فعلمت بعد ذلك أن الإمام سراج الدين[6] ختم الفرضيين [7] صاحب الطرق[8] والنصاب كان على الحق والصواب حيث اقتدى ببعض سلفنا الماضين رضي الله عنهم، ووجه

---

(١) أي مانع من الميراث. انظر السراجية في الفرائض والمواريث: الورقة ٢٨.

(٢) هو محمد بن سلمة أبو عبد الله الفقيه البلخي، ولد سنة ١٩٢هـ، وتفقه على شداد بن حكيم ـ وروى عنه عن زفر ـ ثم على أبي سليمان الجوزجاني، ونسبته إلى (بلخ) وهي بلد من بلاد خراسان، مات سنة ٢٧٨هـ. انظر الفوائد البهية ص ١٦٨ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص٤٩ وطبقات الحنفية لابن الحنائي: الورقة ١٢ وانساب العرب للسمعاني: الورقة ٨٩.

(٣) هو عبد الرحيم بن أحمد بن اسماعيل سيف الدين الكرميني نسبة إلى (كرمينية) بفتح الكاف، ثم الراء المهملة الساكنة، ثم الميم المكسورة، ثم الياء المثناة التحتية الساكنة، ثم النون: بلدة بين بخارى وسمرقند. انظر أنساب العرب للسمعاني: الورقة ٤٨٠ والفوائد البهية ص ٩٢.

(٤) في ك: البرعدي: قلت: هكذا بدون نقط.

(٥) قال صاحب كشف الظنون عند الكلام على مصنف (الطريقة في الخلاف والجدل): وصنف الامام البوغزى ـ هكذا سماه كما سبق في ترجمته ـ كتاباً في الطريقة، وعبدالرحيم الكرميني. أهـ. انظر كشف الظنون ٢/١١١٢.

(٦) هو محمد بن محمد بن عبدالرشيد سراج الدين أبو طاهر السجاوندي الحنفي، الامام العلامة، كان مفسراً، فقيهاً، فرضياً، حاسباً، من آثاره: السراجية في الفرائض وشرحها، والتجنيس في الحساب، وعين المعاني في تفسير السبع المثاني، والوقف.. والابتداء، وغيرها. انظر تاج التراجم ص ٥٧ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص١٠٢ وطبقات الحنفية لابن الحنائي: الورقة ٢٩ ومعجم المؤلفين ٢٣٣/١١.

(٧) في ك: الفرضيين.

(٨) الطرق والنصاب كتابان صنفهما الإمام سراج الدين محمد بن محمد بن عبدالرشيد السجاوندي في علم الجبر والمقابلة في غاية الجودة. كذا على هامش النسخة ك: الورقة ٢١٧ قلت: وذكر صاحب معجم المؤلفين أن للامام سراج الدين المذكور رسالة في الجبر والمقابلة. ونسب إليه صاحب كشف الظنون كتاب (التجنيس) في الحساب، ثم قال: جعله متنا لطيفا، وقدم التجنيس توطئة للجبر والمقابلة، ثم قال في موضع آخر: وعلم الجبر والمقابلة من فروع علم الحساب، لانه علم يعرف به كيفية استخراج مجهولات عددية من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص. انظر كشف الظنون ٣٥٣/١، ٥٧٨ ومعجم المؤلفين ٢٣٣/١١.

تلك الرواية: أن الرق وصفٌ به يصير المحل محلاً للتملك، والملك متجزي[1] فيتجزى الرق أيضاً ، وقد استدل محمد بن سلمة بأن الامام إذا فتح بلدةً فضرب الرق على أنصافهم فإنه يجوز[2] ، وجواب هذا ما قلنا من السؤال والجواب قبيل هذا .

قوله : **وفي جميع أحكامه**[3] : أي يجعل هذاالمقر عبداً في جميع أحكام العبد مثل البيع والنكاح والولاية ، ولا تجب عليه الزكاة والحج والجمعة إلى غير ذلك[4] .

قوله: **وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز[5] انفعاله وهو العتق** [6] : وأراد بالانفعال حصول فعل من فعل وكون الفعل الثاني مطاوعاً لازماً للفعل الأول[7]، لأن باب الانفعال كله هكذا، تقول: كسرته فانكسر، وصرفته فانصرف ، إلى غير ذلك ، فلما كان شأن باب الانفعال هكذا سمى مطلق المطاوعة[8] واللزوم انفعالاً وإن لم يكن من ذلك الباب [9] ، فإن قلت : لا نسلم أن العتق لا يتجزى [10] ، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أنه يلزم من عدم تجزي العتق عدم

---

(١) في ط : متجز .

(٢) إذا رأى الامام الصواب في ذلك .

(٣) انظر البند (٣) من الصحيفة قبل السابقة .

(٤) انظر التحقيق ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦ وشرح المنار ٢ / ٩٥٤ وشرح النظامي ص ١٤٧ .

(٥) في ك : يتجزى .

(٦) قال الاخسيكثي : وكذلك العتق الذي هو ضده ـ أي ضد الرق لا يحتمل التجزي لما سيذكره الشارح ـ وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الاعتاق لا يتجزأ لما لم يتجزأ انفعاله وهو العتق . أهـ . انظر الحسامي ص ١٤٧ .

(٧) وما نحن فيه بهذه المثابة ، إذ العتق لازم الاعتاق ، لأنه مطاوعه ، يقال : أعتقته فعتق .

(٨) المطاوعة هي حصول الأثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله ،ومعلوم أن أثر الشئ لازم له .

(٩) قال الزمخشري : وانفعل لا يكون إلا مطاوع فعل كقولك كسرته فانكسر ، إلا ما شذ من قولهم أقحمته فانقحم ، ولا يقع إلا حيث يكون علاج وتأثير ، ولهذا كان قولهم انعدم خطأ ، وقالوا قلته فانقال ، لأن القائل يعمل في تحريك لسانه . أهـ . انظر المفصل ص ٢٨١ .

(١٠) يشير الشارح بإيراد هذا الاعتراض إلى ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله ، ولبيانه أقول : علمتَ مما تقدم أن الرق عند أصحابنا لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا، واعلم هنا أن العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل التجزي باتفاق بينهم أيضا لما سيذكره الشارح ، أما عند الشافعي رحمه الله فإنْ صَدَرَ =

تجزي الاعتاق ، قلت : أما الجواب عن الأول فنقول : العتق عبارة[1] عن الحرية الحاصلة بعد الرق ، والحرية مثبتةٌ للولايات كالقضاء والشهادات ، فلو كان العتق متجزياً يلزم أن يكون بعض الشخص رقيقاً وبعضه عتيقاً ، فيلزم حينئذ المحال ، لأنه حينئذ يلزم أن يكون الشخص ببعضه صالحاً للقضاء وببعضه لا، وببعضه صالحاً للشهادة وببعضه لا ، وهو محال لأنه إذا اتصف الشخص (بكونه قاضيا)[2] أو شاهدا اتصف كله، وإذا لم يتصف لم يتصف كله[3] ، ألا يرى أنه لا يقال هذا قاض ببعضه وببعضه لا، وذاك شاهد ببعضه وببعضه لا، فعلم أن العتق

= العتق من موسر فكذلك ، وإن صدر من معسر فإنه يحتمل التجزي ، وكذلك الرق ، حتى لو أعتق أحد الشريكين نصيبه من العبد وهو معسر عتق نصيبه وبقي الباقي رقيقا كما كان يباع ويوهب لما روي أن النبي ﷺ قال : «من أعتق شقصاً له في عبد ضمن لشريكه إن كان موسراً وإلا عتق ما عتق ورق ما رق» . ولأن الاعتاق وجد في النصف فيثبت موجبه في القدر الذي أضيف إليه ، ولا استحالة في اتصاف البعض منه بالحرية والبعض بالرق ، لأن هذه أوصاف شرعية تذكر، فكما قال أبو حنيفة رحمه الله في الملك أنه زال عن البعض وبقي في البعض فاتصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك . يقول الشافعي رحمه الله في حق العتق : النصف الذي زال الملك عنه حر ، والنصف الآخر رقيق ، إلا أن لهذا الوصف آثارا منها ما يمكن بإظهار الأثر في البعض وهو المالكية ، ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة والولاية ، فأثبتنا ما أمكن ، وتوقفنا فيما تعذر إلى حين تمام العتق .وقد أجاب الحنفية بأن الجمع بين الرق والحرية في شخص واحد مستحيل كما سيذكر الشارح ، وبأن ما ذكر من الحديث لا يدل على ما قال ، فإن المراد من قوله عليه السلام (عتق ما عتق) يعتق ، سماه عتيقا باعتبار المآل ، ومن قوله (رق ما رق) حقيقة ، لأنه رقيق ولا كلام فيه ، إنما الكلام في أنه هل يبقى على حاله رقيقا أم يخرج إلى العتق بالسعاية ، ولا ذكر له في هذا الخبر، كذا قال صاحب الكشف نقلاً عن الطريقة البرغرية ، ثم اعلم أن الكل أجمعوا على أن الملك ـ وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه ـ قابل للتجزي ثبوتا وزوالا ، فإن الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع، ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ، ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالإجماع ، ويزول عن النصف المبيع لا غير ،وإذا عرفت أحكام الرق ،والعتق ، والملك في التجزي فاعلم أن القائلين بعدم تجزي العتق اختلفوا في تجزي الاعتاق ، فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى عدم تجزيه بمعنى أن اعتاق البعض اعتاق للكل ، وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الاعتاق متجزئ وأنه لا يستلزم العتق ، حتى لو أعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل ، بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الأحكام ، ويفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له أن يملكه الغير ، ولا أن يبقيه في ملكه على ما ستعرف. انظر كشف الأسرار ٤ /٢٨٢ وما بعدها ، والتلويح على التوضيح ٣/ ١٧٠ .

(١) في ك : عبارته .

(٢) في ك : بكونه قاضيا يكون قاضيا .

(٣) إذ أن ثبوت مثل هذه الأوصاف لا يتصور في البعض الشائع دون البعض.

لا يقبل الانقسام والتجزي أصلاً ، وأما الجواب عن الثاني فنقول : لما لم يتجز[1] العتق لم يتجز [2] الاعتاق [3] قياساً على التطليق والطلاق ، والإزهاق والانزهاق[4] .

قوله : وقال أبو حنيفة (رحمه الله)[5] الإعتاق إزالة ملك متجز[6] : إلى آخره ، فإن قلت : لا نسلم أن الإعتاق إزالة ملك[7] ، ولم

---

(١) في ك : يتجزى .
(٢) في ك : يتجزى .
(٣) لأن الاعتاق انفعاله العتق أي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه ، يقال: أعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر ، فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الإنكسار لإستحالة وجود الملزوم بدون اللازم ، وإذا لم يكن الانفعال هنا وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة قياسا على ما ذكره الشارح .
(٤) فإن الطلاق الذي هو انفعال التطليق ، والانزهاق الذي هو انفعال الازهاق لما لم يكونا متجزيين لم يكن التطليق ، والازهاق الذي هو الفعل متجزيا ، وقد استدل أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ أيضا بقوله ﷺ : « من أعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك » .
(٥) في ك : رضي الله عنه .
(٦) قال الاخسيكثي : وقال أبو حنيفة رحمه الله : الإعتاق إزالة لملك متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزأ وهو العتق ، فإذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة فيتوقف العتق إلى تكميلها، وصار ذلك كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلاة، وكاعداد الطلاق للتحريم . أهـ . انظر الحسامي ص ١٤٧ .
(٧) هكذا سيذكر الشارح ـ رحمه الله ـ الدليل العقلي لأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ على تجزي الاعتاق في صورة أسئلة وإجابات ،وأنا أذكر لك عبارة بعض الشارحين في هذا الصدد حتى تتم الفائدة ، فأقول: قال صاحب التحقيق : قال أبو حنيفة الاعتاق يتجزى لأن الاعتاق إزالة ملك اليمين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع ، وذلك لأن نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه ، وهو مالك للمالية دون الرق ، لأن الرق اسم لضعف شرعي ثابت في أهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم ،وهو لا يحتمل التملك ، لأنه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى ، فإن حرمة الكفر حقه على الخصوص ، فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا، فلا يصلح أن يكون مملوكا للمولى ، وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على أنه مملوك له ، كتعلقه بالحياة فإنها شرط للملك ثبوتاً وبقاء ، وذلك لا يدل على أن الحياة مملوكة له ، وإذا ثبت أنه لا يملك إلا المالية كان الإعتاق منه تصرفا في إزالة ملك المالية فيقبل التجزئ ، لأن العبد من حيث انه مال متجزٍ كالثوب ، إلا أنه إذا أزاله إلى العبد والعبد لا يملك نفسه كان إسقاطاً للمالية ، وإسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق ، فكان فعله إعتاقا بواسطة إزالة المالية على معنى أنه إذا تم إزالة الملك بطريق الإسقاط يعقبه العتق ، لأن يكون فعل المزيل ملاقيا للرق ، كالقاتل فعله لا يحل الروح، وإنما يحل البنية ، ثم بنقض البنية تزهق الروح ، فيكون فعله قتلا ، وكشراء القريب يكون إعتاقاً بواسطة التملك لا بدون الواسطة . أهـ . انظر التحقيق ص ٣٠٦ .

(لايجــوز)[1] أن يكون إزالة الرق أو إثبــات العتــق كما قــالا [2] ، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن الملك متجزي[3] ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن يلزم تجزي الإعتاق من تجزي الملك ، قلت: أما الجواب عن الأول فـأقول : لا يجـوز الإعتــاق أن يكـون إزالــة الرق لأنه حق الله تعالى وضعه في العبد جزاءاً عليه [4] ،وليس للإنسـان إبطال حق الغير، ولا يلزم بطلانه بزوال الملك[5]، لأنه لو لم يزل تلزم المنافاة على ما بيناه مفرداً[6]، ولا يجوز أن يكون إثبات العتق أيضـا، لأن العتق قوة شرعية جالبة[7] للولايات ، مأخـوذ من عتـق الطاير إذا قوى وطار وليس للعبد قوة إثبات القوة الشرعيـة، وإنما ذلك لله تعالى، ولا يلزم على هذا ثبوت هـذه القوة إذا أعتق جميع العبد، لأن المعتق لم يثبتها، بل خلقها الله تعالى في العتيق عند مباشرة المولى إزالة جميع الملك، فلما ثبت أن الإعتاق ليس بإزالة الرق أو إثبات العتق تعين أنه إزالة الملك، لأن الملك حق المولى خاصا، وتصرف الانسان في حقه صحيح، وأما الجواب عن الثاني فأقول: الملك متجزي[8] لأنه إذا لم يكن متجـزيـاً لا يخلـو إما أن لا يتجـزى ثبوتـاً أو سقوطاً، لا يجوز أن لا يتجزى ثبوتاً لجواز أن يكون [9] العبد مملوكا لاثنين[10] أو أكثر إرثا أو شراء أو غير ذلك، ولا يجوز أن لا يتجزى سقوطاً لأنه لما جاز أن يتـجزى ثبـوتاً جاز أن يتجـزى سقـوطاً ، لأن السقوط بحسب الثبـوت، وأما الجـواب عن الثالث فـأقول: يلزم من تجزي الملك تجزى الإعتـاق لأن الإعتـاق إزالة

---

(١) في ك : يجز .

(٢) أي أبو يوسف ومحمد رحمهما الله .

(٣) في ط : متجز .

(٤) بسبب كفره الذي هو جناية على حق الله تعالى ، فإن حرمة الكفر حقه تعالى على الخصوص ، فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا .

(٥) قوله : (ولا يلزم بطلانه بزوال الملك) إشارة إلى سؤال مقدر حاصله ان يقال : في إزالة كل الملك عن الرقيق إزالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك كما قررتم فبم تعللونه .

(٦) يعني أثناء الكلام على حد الرق .

(٧) في ك : حالية .

(٨) في ط : متجز .

(٩) في ك : يلون .

(١٠) في ك : للاثنين .

الملك ، وزوال الملك لما كان متجزيا يثبت أن يكون [1] إزالته متجزية أيضاً ، لأن المعلول يثبت بقدر العلة . فإن قلت : ما الجواب عن قياسهما الإعتاق والعتاق على التطليق والطلاق ؟ قلت : الجواب أن نقول : لا نسلم أن هذا القياس صحيح لأن القياس إنما يصح إذا حصلت المماثلة بين المقيس والمقيس عليه ، ولا نسلم المماثلة وهذا لأن التطليق إثبات الطلاق ، والإعتاق ليس بإثبات العتق ، بل هو إزالة الملك على ما قلنا .

قوله : **تعلق بسقوط كله** [2] : أي كل الملك ، وإنما تعلق العتق بسقوط كله لأن ما (لا)[3] يتجزى إذا تعلق بما يتجزى تعلق بكله[4] كالحرمة المتعلقة بثلاث تطليقات [5] ، وكحل الصلاة المتعلق بغسل أعضاء الوضوء[6] .

ثم اعلم أن جواب أبي حنيفة [رضي الله عنه][7] في تجزي الاعتاق من حيث المنقول قوله عليه السلام : « من أعتق شقْصاً[8] من عبد كلف عتق بقيته »[9] ، لأنه

---

(١) ذكر الفعل (يكون) على تاويل الازالة بالاسقاط .

(٢) انظر البند (٦) من الصحيفة قبل السابقة .

(٣) سقط من ط .

(٤) في ك : به .

(٥) فإنها ـ أعنى الحرمة المغلظة ـ غير متجزية ، وقد تعلقت بما يتجزى وهو أعداد الطلاق ـ إذ موقع الطلقة والطلقتين مطلق ـ فتوقف ثبوت هذه الحرمة على كمال العدد .

(٦) فإن حل الصلاة وإباحتها غير متجز ، وقد تعلق بما يتجزى وهو غسل أعضاء الوضوء حتى كان غاسل بعض هذه الأعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض ، فلم يثبت حل وإباحة الصلاة ـ الذي هو غير متجز أصلا ـ بغسل البعض بل توقف على غسل الباقي .

(٧) زيادة من ط .

(٨) الشقص : السهم والنصيب والشرك . القاموس ١ / ٥٩٩ .

(٩) رواه ابن عدي في الكامل بما يقرب من هذا اللفظ من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا واعله بان في إسناده داود بن الزبرقان ، وحكى ضعفه عن ابن معين والنسائي ، ثم قال : وهو من جملة الضعفاء الذين يكتب حديثهم . اهـ كذا قال الزيلعي ، وروى الأئمة الستة ـ عدا النسائي ـ من حديث سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : « من أعتق شقْصاً له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال ، فإن لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه» . اهـ بلفظ مسلم ، قال أبو داود : ورواه روح بن عبادة عن سعيد بن أبي عروبة لم يذكر السعاية ، ورواه جرير بن حازم وموسى بن خلف عن قتادة فذكرا فيه السعاية. اهـ ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح ، وهكذا روى أبان بن يزيد عن قتادة مثل رواية سعيد بن أبي عروبة، وروى شعبة هذاالحديث عن قتادة ولم يذكر فيه أمر السعاية . اهـ ، وقال النسائي والخطابي =

إنما يكلف الانسان بتحصيل ما ليس بحاصل ، لا بتحصيل حاصل [١] .

ثم اعلم أن المراد من قولنا إن الاعتاق والملك يتجزيان : أن يتجزى المحل في قبول حكم الاعتاق وهو زوال الملك بأن يزول البعض دون البعض ، وأن يتجزى المحل في قبول حكم الملك وهو كونه مملوكاً بأن يكون البعض ملكاً لواحد والبعض لآخر[٢] لا أن المراد أن ذات الاعتاق أو ذات الملك يتجزى ، لأنه معنى واحد لا يقبل التجزي .

وثمرة الاختلاف في تجزي الاعتاق وعدمه تظهر في الفروع في كثير من المسائل ، منها ما لو قال لعبده: أعتقت نصفك ، يعتق منه ما أعتقه[٣]، وهو بالخيار فيما بقي إن شاء أعتقه وإن شاء استسعاه [٤] ، وأحكامه كلها أحكام المكاتب ما دام يسعى[٥] ، إلا أنه (لا يرد) [٦] في الرق ،

= ما يخص السعاية في هذا الحديث من قول قتادة وتفسيره . اهـ . وقال صاحب التنقيح : سعيد من الاثبات في قتادة ، وقد تابعه جماعة ـ ذكرهم ـ على ذكر الاستسعاء ورفعه إلى النبي ﷺ . اهـ . قلت ومن حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً بمعناه عند البخاري والترمذي والنسائي وأحمد ، وفي بعض الفاظ احمد ما هو قريب جداً من لفظ شارحنا ، وصحح شارح مسند أحمد اسناده انظر : صحيح البخاري ٣/١٤١ و١٤٥ وصحيح مسلم ١٠ / ١٣٦ وسنن ابي داود ٤ /٢٤ وجامع الترمذي ٦/٩٣ وسنن ابن ماجة ٢ /٨٨٤ وسنن النسائي ٢ / ٢٣٤ ومسند أحمد بتعليق أحمد شاكر ٦/٢١١ و٧/٦٧، ١٥٧، ٢٦٩ و٨/١٥٤، ٢٠٥ و٩/١٢٤ ونصب الراية ٣ / ٢٨٢ .

(١) اعلم أن الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه يتلخص في أن الاعتاق عندهما إثبات العتق قصداً وإزالة الملك ضمنا ، وإثباته بإزالة الرق الذي هو ضده ، وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق ، وإذا لم يتجز كان إثباته في بعض المحل إثباتاً في الكل كتطليق نصف المراة ،وإيقاع نصف تطليقة ، وعنده : الإعتاق إزالة الملك قصداً ، وثبوت العتق ضمناً للإزالة ، لأن المرء إنما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره ، وحقه في الملك وهو متجز ، فكان الاعتاق الذي هو إسقاطه متجزيا .

(٢) في النسختين : الآخر ، قلت : وبديهي أن المعنى لا يتم به .

(٣) أي عند أبي حنيفة رحمه الله .

(٤) وليس له أن يملكه الغير ولا أن يبقيه في ملكه لفساد الملك في الباقي .

(٥) حتى كان أحق بمكاسبه ويخرج إلى الحرية بالسعاية .

(٦) في النسختين : يرد ، اي بدون لا ،وهو خطا ، وقوله (إلا انه لا يرد في الرق) يعني بالتعجيز ، بخلاف المكاتب ، لأن السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة ، والسبب هنا إزالة الملك لا إلى احد ، وذلك لا يحتمل الفسخ للحديث الذي ذكره الشارح دليلا لأبي حنيفة قريبا فإنه يدل على أن الرق لا يستدام فيه .

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : يعتق كله ولا سعاية عليه .

قوله: **شطر العلة** : أي جزء العلة مجازاً ، والشطر في اللغة هو النصف ، قوله : **إلى تكميلها** [١] : أي إلى تكميل العلة ، وإنما يتوقف العتق إلى تكميلها : لأن شطر العلة ليس بعلة ، والمعلول لا يوجد دون وجود العلة [٢] .

ثم اعلم يأيها الأخ المدرك للدقائق ، المبصر للحقائق أن ما بيناه في فصل الرق من البيان الكافي ، والتبيان الشافي سؤالاً وجواباً مما يغتنم فاغتنمه ، فكم من جاهلٍ لا يدري ما العلم وما التحقيق ، وكائن من شانئ[٣] يزري[٤] على التدقيق مع ما أنه لا يرى لما قلنا نظيراً في كتب الشارحين ، بل في كتب الأولين والآخرين ، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

قوله : **وهذا الرق** [٥] : فإن قلت ما فائدة قوله وهذا ، ولم أورده؟ قلت : إنما أورده قطعا لاحتمال إرادة الأحرار مجازاً [٦] كما يقول الداعي في دعائه : إلهي نحن أرقاؤك وعبيدك لا مولى لنا سواك فاعتقنا عن أليم عقابك وشديد عذابك ، فصار إذن تقدير قوله وهذا (الرق) [٧] الذي شرع جزاء للكفر في الأصل .

قوله: **لقيام المملوكية مالاً** [٨]: أي لثبوت المملوكية من جهة أن العبد مال ، إنما

---

(١) انظر البند (٦) من ص ٢٦٤ .

(٢) انظر التحقيق ص ٣٠٦ وكشف الأسرار ٤ / ٢٨٣ والتلويح ٣ / ١٧١ وشرح المنار وحاشية الرهاوي عليه ٢ / ٩٥٥ والهداية ٢ / ٤١ .

(٣) في ك : شاني . قلت : والشاني : اسم فاعل ، وهو المبغض .

(٤) يزري : بفتح أوله وكسر ما قبل آخره، مضارع زرى عليه فعله أي عابه ، وليس مضارع (أزرى) لأن هذا يتعدى بالباء لا بعلى ، يقال : أزرى به إذا قصر به . انظر مختار الصحاح ص ٢٩٣ و٣٧١ .

(٥) قال الاخسيكثي : وهذا الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا ، حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري ،ولا تصح منهما حجة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي المنافع البدنية لأنها للمولى ، إلا فيما استثنى عليه من القرب البدنية . اهـ انظر الحسامي ص ١٤٨ .

(٦) وقال صاحب التحقيق : كأنه احتراز عن النكاح فإنه يسمى رقا ولا ينافي مالكية المال . اهـ .

(٧) في ك : لرق الرق .

(٨) انظر البند (٥) عاليه .

ذكر هذا لإثبات شرط التنافي وهو إتحاد الجهة (فإنه)[1] إذا لم تتحد الجهة لا يكون التنافي أصلاً ، ألا يرى أن أم زيد حرام له ، حلال لأبيه ، لاختلاف الجهة ، بيانه : أن العبد إنما صار مملوكاً لأنه مال، فلو صار مالكاً للمال[2] يلزم التنافي ، لأن المالكية عبارة عن القدرة الحكمية ، والمملوكية عبارة عن العجز الحكمي ، وبينهما تناف لا محالة ، والمراد من التنافي أن لا يجتمع الأمران في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة .

فإن قلت : التنافي إنما يلزم إذا كانت المالكية والمملوكية من جهة أنه مال ونحن لا نسلم فلم لا يجوز أن يكون مالكاً من حيث أنه آدمي ، ومملوكاً من حيث أنه مال[3] ؟ قلت : يلزم التنافي حينئذ أيضاً ، لأنه إذا كان مالكاً للمال من حيث أنه آدمي وهو وما في يده من المال ملك لمولاه يلزم أن يكون الشيء الواحد مملوكاً لشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال [4] .

قوله : **حتى لا يملك العبد**[5] : إلى آخره ، هذا نتيجة منافاة الرق مالكية المال ،

---

(١) في ك : لأنه .
(٢) يعني من هذا الوجه وهو أنه مال .

(٣) كما قلنا في مالكية غير المال .

(٤) قلت : وأجاب بعض الشارحين عن هذا السؤال قائلا : لو قيل مالكيته من حيث أنه آدمي يلزم أن يكون المال مالكا للمال ، وذا لا يجوز ، لأن المالك مبتذِل ـ بكسر الذال ـ والمال مبتذَل ـ بفتح الذال ولا يجوز أن يكون المبتذِل مبتذَلا في حالة واحدة . اهـ ، وقد ضعفه صاحب التحقيق ثم قال : والأولى أن يستدل عليه أي على منافاة الرق مالكية المال بالإجماع . اهـ ، ووجه ضعفه بقاء السوآل على حاله ، إذ للسائل أن يقول : إنا لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون ما هو مال مالكا للمال ، وإنما لم يجز لو لم يكن له جهة أخرى غير المالية ، وأما إذا كانت فيجوز ، وههنا كذلك لأن العبد كما أن له جهة المالية له جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال ، وذكر الرهاوي جواب شارحنا ، ثم قال : وأجاب بعض مشايخنا بأنه لا جائز أن يكون مالكا باعتبار الآدمية ، ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم عليه من أحد المحظورين : إما تملكه لنفسه ، إذ لا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر الأموال ، فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما إذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محال لتنافي لوازم الصفتين ـ الآدمية والمالية ـ أو التخصيص بغير مخصص فيما إذا خصت مالكيته بما سوى نفسه من الأموال ، فإذن لا يملك العبد شيئا من الأموال لفوات أهليته منه فواتا قد ينزل به منزلة الجماد . اهـ . انظر التحقيق ص ٣٠٧ وشرح المنار وحاشية الرهاوي عليه ٢ /٩٥٦ .

(٥) انظر البند (٥) من الصحيفة السابقة .

بيـانه : أن العـبد والمكاتب[١] لمـا لم يكن لـهمـا ملك فـي رقبـة المـال لم يملكا التسري[٢]، لأن التسري من ثمرات الملك[٣]، والتسري : إتخاذ الجارية سرية[٤] .

قوله : **ولا يصح منهما** : أي من العبد والمكاتب، وهذا أيضاً نتيجة لمنافاة الرق مالكية المال، بالعطف على قوله لا يملك العبد[٥]، بيانه: أن الحج عبادة مركبة من المالي والبدني، وهو لا يملك المال فلا يملك الحج، وأيضا منافعه ملك المولى فليس له ولاية صرف ملك الغير إلى الغير بدون إذن المالك، بخلاف الفقير إذا نوى حجة الإسلام يقع أداؤه صحيحاً لأنه مالك لمنافعه[٦] وشرط الزاد والراحلة لليسر، فلو لم يقع أداؤه عن حجة الإسلام بعد تحمل المشاق يعود الأمر على موضوعه بالنقض وهو لايجوز[٧] والمراد من حجة الإسلام هي الحجة المفروضة، لأنها هي الواجبة في الإسلام .

---

(١) خص المكاتب بالذكر مع أن حكم المدبر كذلك : لأنه صار أحق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري له ، فأزال الوهم بذكره بخلاف المدبر إذ لم يوجد فيه شيء من آثار الحرية .

(٢) وإن أذن لهما المولى بذلك ، وقال مالك رحمه الله : يجوز لهما التسري ، لأن ملك المتعة يثبت بعقد النكاح أو الشراء ، فإذا كان العبد أهلا لملك المتعة بالنكاح كان أهلا بالطريق الآخر ، لأن ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح أقوى مما يثبت بالشراء .

(٣) قلت : ومنه يعرف الرد على مالك رحمه الله ،وبيانه : أن سبب جواز التسري وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقهما لعدم أهليته ، فكذا حكمه ، بخلاف النكاح ، ولا تأثير لاذن المولى في إثبات الأهلية ، وإنما تأثيره في إسقاط حقه عند قيام أهليتهما .

(٤) والسرية : الأمة التي بوأتها بيتا ، وأعددتها للوطء ، فعلية من السر وهو النكاح يقال : تسررت جارية وتسريت ، كما يقال تظننت وتظنيت .

(٥) انظر البند (٥) من الصحيفة قبل السابقة .

(٦) في ك : لمنـافـــة .

(٧) يوضح هذه العبارة وما بعدها قول علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري في تحقيقه : قوله ولا يصح منهما حجة الإسلام : يعني لما أبطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الإسلام، حتى لو حجا يقع نفلا وإن كان بإذن المولى ، لأن القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ، ولا قدرة للرقيق أصلا ، لأنها بمنافع البدن والمال ، والعبد لا يملك شيئا منهما ، أماالمال : فلما قلنا وأما المنافع : فلأن المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه ، لأن ملك الذات علة لملك الصفات ، فكانت منافعه للمولى وإذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب ، إلا ما استثنى عليه : أي على المولى في سائر القرب البدنية من الصلاة والصوم ، فإن القدرة التي يحصل بها الصوم الفرض ، والصلاة الفرض ليست للمولى بالاجماع، والعبد فيها مبقي على أصل الحرية ، وإذا كان كذلك كان الحج المؤدي قبل وجود شرطه نفلاً فلا ينوب عن الفرض ، بخلاف الفقير إذا حج حيث يقع حجه عن الفرض ، ولا تجب عليه الإعادة إذا استغنى ، لأن ملك المال ليس بشرط للوجوب لذاته ، وإنما شرط للتمكن من =

قوله : إلا فيما استثنى من القرب البدنية[1] : استثناء منقطع من قوله : لا تصح حجة الإسلام ، يعني يصح أداؤهما[2] فيما استثنى من العبادات البدنية كالصلاة والصوم ، فإن قلت : أين ورد هذا الإستثناء في كتاب الله [تعالى][3] أو في الحديث ؟ قلت لم يرد فيهما أصلا (و)[4] إنما أراد المصنف استثناء هذا الحكم أعني صحة الصوم والصلاة عن المنافع البدنية بإجماع المسلمين ، فلما كان حكمهما خارجاً عن سائر المنافع البدنية سماه استثناء لحصول معناه معنى وإن لم يكن لفظاً .

= الوصول إلى موضع الأداء ، الا ترى أن المكي الذي هو في موضع الأداء لا يعتبر في حقه ملك المال الموجود ، وفي حق الآفاقي لا يتقدر المال بنصاب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والبعد ، فعرفنا أن الشرط هو التمكن من الوصول إلى موضع الأداء ، فبأي طريق وصل إليه الفقير وجب عليه الأداء ، وكان أداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه ، فكان فرضا ، فأما منافع العبد فلمولاه ، وبإذن المولى لا تخرج المنفعة عن ملكه ، فكان أداؤه بما هو ملك غيره فلا يتادى به الفرض كما لو أدى الكفارة بالمال لا يصح ، لأنها تتادى بتمليك المال وهو للمولى ، لا لنفسه ،وهذا بخلاف الجمعة إذا أداها بإذن المولى حيث يقع عن الفرض ، لأن الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ، ومنافعه لأداء الظهر مستثناة من حق المولى ، فكان أداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض ، كذا في المبسوط . أهـ. بتصرف : أما قول شارحنا (وشرط الزاد والراحلة لليسر) فهو جواب عما يقال : إن القدرة على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة البدن ، فكان أداء الفقير قبل هذه القدرة أداء قبل الوجوب كأداء العبد والصبي فينبغي أن لا يتادى به الفرض ولا يقع عن حجة الإسلام ، فقال : اشتراط الزاد والراحلة لليسر يعني اليسر الذي يندفع به الحرج ويخرج الواجب عن الامكان البعيد إلى الامكان العادي ، لا اليسر الذي به يصير الواجب سمحاً سهلا لينا كيسر الزكاة ، فإن ذلك لا يحصل إلا بأعوان وخدم ومراكب - على ما مر بيانه في موضعه - وهي ليست بشرط ، ومن ثم لم يجب الأداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة ، وصح الأداء منه لوجود أصل القدرة ، إذ لو لم يصح أداؤه بأن لم يقع عن حجة الإسلام بعد تحمل المشاق يكون ما شرط لليسر والتخفيف نفعا وحقا له مشروطا للحرج وإلحاق الضرر به ، وذلك نقض لا يجوز - كما قال الشارح - قال القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله في الأسرار : السبب هو البيت ، وهو موجود فتوجه الخطاب إذا جاء وقته على من هو أهل الخطاب بالحج ، والفقير منهم لأنه ملك استطاعة الأداء ، لكن تلحقه المشقة بلا زاد وراحلة ، فتأخر الوجوب عنه إلى ملك الزاد والراحلة تيسيراً له وحقا له ، فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم . انظر التحقيق ص ٣٠٨ وكشف الأسرار ٤ / ٢٨٧ .

(١) انظر البند (١) من ص ٢٦٨ .

(٢) في النسختين : أداؤها . قلت : والتصحيح من السياق ، والضمير يعود إلى العبد والمكاتب .

(٣) زيادة من ط .

(٤) سقط من ك .

قوله: **والرق لاينافي مالكية غير المال**[1]: إلى آخره، يعني يصح أن يكون الرقيق مالكاً لغير المال لعدم التنافي [2] كالنكاح، فإن قلت: لا نسلم أن الرقيق مالك للنكاح فكيف يكون مالكاً له وهو لا يقدر عليه بدون إذن المولى، ويصح إجبار المولى عبده على النكاح؟[3] قلت: إنما ملك العبد النكاح لأن النكاح من خصائص الانسان، والعبد مبقي على أصل الحرية (فيها)[4] وهذا لأن العبد فيه معنى الآدمية ومعنى المالية، وهو قد صار مملوكاً لمعنى المالية لا لمعنى[5] الآدمية، ومالكيته للنكاح لا للمالية بل للآدمية فلا يلزم التنافي، فيكون مالكا للنكاح[6]، إلا أن صحة نكاحه توقفت على إجازة المولى لأن النكاح لم يشرع بلا مال لقوله تعالى: ﴿ **أن تبتغوا بأموالكم** ﴾[7] وفيه ضرر بالمولى[8] وإجبار المولى لتحصين ملكه عن سبب الهلاك وهو الزنا لا باعتبار أن العبد غير مالك للنكاح.

والدم والحياة [9] : يعني أن المولى لا يملك إهدار

---

(١) قال الاخسيكثي : والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة . أهـ . انظر الحسامي ص ١٤٨ .

(٢) بيانه : أن الرقيق غير مملوك من حيث الآدمية، وإنما هو مملوك من حيث المالية وغير المال من خصائص الآدمية فيملكه .

(٣) قال في كتاب الأجناس (كتاب الوكالة): الأصل أن المولى يملك اجبار عبده على النكاح كما يملك ذلك في الأمة، وفي الإملاء: في العبد يملك وفي الأمة لا يملك .كذا على هامش ك : الورقة ٢١٩ .

(٤) سقط من ك .

(٥) في ك : بمعنى .

(٦) ثم أن الضرورة داعية إلى إثبات هذه المالكية أيضا، لأن العبد مع صفة الرق أهل للحاجة إلى النكاح ، فيكون أهلا لقضائها ، وهو لا يملك الانتفاع بأمة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه أكلاً ولبساً عند الحاجة ، وليس له أهلية ملك اليمين ، فإذن لا طريق له لدفع هذه الحاجة إلا النكاح ، فتثبت له مالكية النكاح .

(٧) سورة النساء : الآية ٢٤ وأولها : ﴿ والمحصنات من النساء إلا ما ملكت ايمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين .. ﴾ الآية . ووجه الدلالة : أن الله تعالى عقد الاباحة بشريطة إيجاب بدل البضع وهو مال . انظر أحكام القرآن للجصاص ٢ / ١٦٩ .

(٨) قوله : (فيه ضرر بالمولى) اي وفي إيجاب المال ـ المهر ـ بدون رضا المولى إضرار به ، لأن المهر يتعلق برقبة العبد إذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ، وماليتها حق المولى، فلم يكن بد من إجازته .

(٩) انظر البند (١) أعلاه ، ثم اعلم أن الرق إنما لم يناف مالكية الدم والحياة لأن الجهة مختلفة ، فإن العبد لم يصر بالرق مملوكاً من حيث الدم والحياة ، فلم تمتنع مالكيته لهما به ، وكان في حقهما مبقى على أصل الحرية ـ كما سيذكر الشارح ـ لأنهما من خواص الانسان ، وأيضا لأنه محتاج إلى البقاء ، ولا بقاء له إلا ببقائهما ، فثبت له ملك الدم والحياة كما ثبتت مالكيته للنكاح .

دمـــــه [١] ، ويصح إقرار العبد بالقصاص [٢] ، لأن العبد في الدم والحياة مبقي على أصل الحرية ، ولهذا يقتل الحر بالعبد [٣] .

قوله: **وينافي كمال الحال** [٤]: إلى آخره، أي الرق ينافي كمال الحال، فإن قلتم: لم قلتم إن الذمة من كرامات البشر؟ قلنا: لأن بها يصير الشخص صالحاً لورود الخطابات التي بها يصير الانسان ممتازاً عن سائر الحيوانات، فإن قلت : سلمنا أن الذمة للانسان من كراماته وكمالات حاله [٥] ولكن لم قال المصنف بأن الرق ينافي كمال الحال مثل الذمة [٦] ، وللعبد ذمة؟ قلت : نعم للعبد ذمة، لكن ليست بذمة مطلقة ، بل هي ناقصة ضعفت بالرق [٧] ، ولهذا قلنا : إن ذمته لا تحتمل الدين بنفسها [٨] (لضعفها) [٩] بل يضم إليها مالية الرقبة حيث يباع المأذون المديون في الدين إذا لم يفده مولاه [١٠] ،وكذا يضم كسبه أي مكسوبه، أعني يباع

---

(١) لأنه لا ملك للمولى فيه .

(٢) لأنه إقرار بان ولي القصاص يستحق إراقة دمه ، وهو في ذلك مثل الحر ـ كما سيذكر الشارح ـ فكان هذا إقراراً على نفسه لا على حق المولى ، فيصح ويؤخذ به في الحال .

(٣) قلت : سيأتي الكلام مفصلا في قتل الحر بالعبد . انظر : كشف الأسرار ٤ /٢٨٨ والتلويح ٣ /١٧٢ وشرح المنار ٢ /٩٥٨ .

(٤) قال الاخسيكثي : وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والولاية والحل ، حتى أن ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت إليها مالية الرقبة والكسب . أهـ . انظر الحسامي ص١٤٨ .

(٥) في ط : حالاته .   (٦) انظر البند (٤) .

(٧) بيانه : أن العبد من حيث أنه صار مالا بالرق صار كأنه لاذمة له أصلا ، ومن حيث أنه انسان مكلف لابد من أن يكون له ذمة ، فقلنا بوجود أصل الذمة ، ولكنها ضعفت بالرق .

(٨) قوله (لاتحتمل الدين بنفسه) أي لا تقوى على تحمل الدين بنفسها لضعفها، حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة أو الكسب إليها ، إذ لا معنى لاحتمالها الدين إلا صحة المطالبة ، فإذا ضمت إليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها ، فيستوفى من الرقبة والكسب ، وليس المراد من تعلق الدين بالكسب أن العبد يستسعى فيه ، بل المراد منه أن الكسب الموجود في يده ، يصرف إلى الدين أولا ، فإن لم يف به ، أو لم يكن له كسب فحينئذ تصرف مالية الرقبة إليه ، ولا تباع الرقبة بالدين ما بقي من الكسب شئ بالاجماع ، إليه أشير في الأسرار ، إلا أن لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند أبي حنيفة رحمه الله .

(٩) سقط من ك .

(١٠) قلت : ساوافيك فيما ياتي مباشرة بالكلام على بيع الماذون المديون في الدين .

كسبه في دينه ، وهذا بالاتفاق ، وفي بيع المأذون خلاف زفر والشافعي [(١)] [رحمهما الله][(٢)] ولنا في الخلافية : أن هذا دين ظاهر[(٣)] في حق المولى كدين الاستهلاك ، فيباع كما في المستهلك ، والجامع نفي الضرر عن المسلمين ، إلا أن البداية بالكسب لرعاية جانب المولى[(٤)] والغرماء[(٥)] بقدر الامكان[(٦)] .

قوله : **والحلِّ**[(٧)] : بالجر بالعطف لما قبله[(٨)]، أي حِلُّ استمتاع النساء ، والدليل على أن الحل من كرامات البشر أن النبي (صلى الله عليه وسلم)[(٩)] كان مازاد على الأربع حلالاً له دون غيره من الأمة ، وقوله : **والولاية**[(١٠)] : هي مثل الشهادة وغيرها كما سيجئ ذكرها .

قوله : [(١١)] **حتى أن ذمته**[(١٢)] : هذا إيضاحٌ لمنافاة الرق كمال الذمة [(١٣)] قوله :

---

(١) اعلم انه لا خلاف في بيع العبد المأذون بل والمحجور في دين الاستهلاك، بأن استهلك العبد المأذون أو المحجور مال الأجنبي، فإنه يجب الضمان، ويستوفى من رقبته إن لم يفده المولى ولم يكن له كسب في يده، لأنه دين ظاهر الوجوب في حق المولى لثبوته حساً وعياناً، وإنما الخلاف في بيع المأذون في دين التجارة، بأن تصرف المأذون وركبه دين، فعندنا يباع في ذلك الدين إن لم يكن له كسب ولم يفده المولى، وقال الشافعي وزفر رحمهما الله لا يباع في دين التجارة، لهما: أن رقبته كسب المولى فلا تباع بدين التجارة كسائر أكسابه، وهذا لأن مال المولى إنما يشغل بهذا الدين بالاذن، وإنما اذن له في التجارة، فلا يشغل غير مال التجارة بدينها، لأن الاذن لم يحصل لغيرها بخلاف دين الاستهلاك لأنه كان يشغل رقبته قبل الاذن فكذا بعده، ولأن دين الاستهلاك لم يجد محلاً آخر سوى الرقبة يتعلق به، فلو لم يتعلق بها هدرت أملاك الناس فعلقناه بها، إذ يجوز أن تكون الرقبة هالكة في جناية، ودين التجارة وجد محلاً آخر يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة، فإن دين التجارة لا يجب إلا ويدخل الكسب في يده، فلما كان الكسب حاصلاً بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة أمكن تعليقه به، فلا حاجة إلى التعليق برقبته .

(٢) زيادة من ط . (٣) قوله (ظاهر) أي وجوبه .

(٤) حيث لا يزول ملكه عن رأس ماله فيتصرف ويربح .

(٥) حيث لم ينقطع حقهم عن الكسب بالبيع ، ولم يضيق محل حقهم .

(٦) انظر : كشف الأسرار ٤ / ٢٨٩ والهداية ٤ / ٥ . (٧) انظر : البند (٤) من الصحيفة السابقة .

(٨) قوله (لما قبله) أي على ما قبله ، إذ اللام تستعمل بمعنى على ، كقوله تعالى : ﴿ ويخرون للأذقان يبكون ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وإن أسأتم فلها ﴾ . انظر القاموس ٢ / ٤٨٧ .

(٩) في ك : عليه السلام .

(١٠) انظر البند (٤) من الصحيفة السابقة ، ثم اعلم أن الولاية هي نفاذ التصرف على الغير شاء أو أبى ، ولا شك أن ذلك كرامة ، لأنه من باب السلطنة .

(١١) سقط من ط . (١٢) انظر البند (٤) من الصحيفة السابقة .

(١٣) وقد تقدم هذا الايضاح قريباً .

والكسب : بالضم عطفاً على قوله: مالية الرقبة، والمراد منه المكسوب، لأنه يجوز إرادة المفعول من ذكر المصدر، كما يقال : هذا نسج اليمن أي منسوجه .

قوله: **وكذلك الحل** [١] **يتنصف**[٢] : إيضاح لمنافاة الرق كمال الحال [٣] بعطف هذه الجملة على الجملة السابقة المذكورة بعد حتى[٤]. قوله : **حتى لا ينكح العبد إلا امرأتين** : إيضاح لقوله الحل[٥] [يتنصف][٦]، وهذا مذهبنا، وعند مالك يملك العبد نكاح الأربع، وقد عرف في الهداية[٧] . قوله : **وتطلق الأمة ثنتين وتنصف العدة**[٨] : اعلم أن القياس أن يكون جنس طلاق الأمة واحداً ونصفاً لكون الرق منصفاً ، لكن الطلاق لما لم يكن متجزيا لم يمكن[٩] القول بالنصف فتكامل [١٠]، فقلنا بأن جنس طلاقها اثنان[١١] ، وفيه خلاف الشافعي [رضي الله عنه][١٢] ، حيث يعتبر التنصيف وعدمه بالزوج فإن كان الزوج حراً فطلاق زوجته ثلاث، وإن

---

(١) قال الاخسيكثي : وكذا الحل يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الأمة ثنتين وتنصف العدة والقسم والحد . أهـ . انظر الحسامي ص١٤٩ .

(٢) في النسختين : ينتقص .قلت : والتصحيح من المتن .

(٣) أي كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ظهر أثره في تنصيف الحل الذي يبتني عليه ملك النكاح ويصير المرء به أهلاً للنكاح ، فيتسع ذلك الحل بالحرية لزيادة فضيلتها على الرق كما اتسع بفضيلة النبوة في حق النبي ﷺ فيتزوج الحر أربعاً ، ويقصر بسبب الرق إلى النصف ، إلى غير ذلك مما ستعرفه .

(٤) انظر البند (٤) من ص ٢٧٣ ثم البند (١) عاليه .

(٥) انظر البند (١) عاليه .

(٦) في النسختين : ينتقص . قلت : والتصحيح من المتن .

(٧) قال في الهداية : ولا يجوز للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين ، وقال مالك: يجوز لأنه في حق النكاح بمنزلة الحر عنده حتى ملكه بغير إذن المولى ، ولنا أن الرق منصف ، فيتزوج العبد اثنتين والحر أربعاً إظهاراً لشرف الحرية . أهـ . انظر : الهداية ١ /١٤١ .

(٨) انظر البند (١) عاليه .

(٩) في ك : يكن .

(١٠) قوله (فتكامل) أي النصف وصار واحداً ولا يسقط لأن جانب الوجود راجح على جانب العدم .

(١١) سواء أكان زوجها حراً أو عبداً ، إذ أن عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا للحديث الذي سيذكره الشارح، ولأدلة أخرى مذكورةٌ في المطولات .

(١٢) زيادةٌ من ط .

كان عبداً فاثنان[١] لقوله عليه السلام : الطلاق بالرجال[٢] والعدة بالنساء ، لكنه محجوج بقوله عليه السلام : طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان، حيث جعل جنس طلاق الأمة ثنتين ، وما رواه محتمل بأن يراد به إيقاع الطلاق بالرجال ، وأما تنصيف العدة : إذا كانت عدتها بالأشهر بأن كانت الأمة ممن لا تحيض فظاهر ، لأن الشهر قابل للتجزي ، فتكون عدتها شهراً ونصفاً، وإذا كانت بالحيض تكون عدتها حيضتين لما روينا ، ولأن الحيضة لا تتجزى فتكاملت ، فإن قلت: لا نسلم أن الحيضة لا تتجزى وأقل مدتها ثلاثة أيام[٣] وهي متجزئة ، قلت : المراد من عدم التجزي أن لا يكون لبعضها حكم وجود الكل أصلاً شرعاً ، وما قلنا بهذه المثابة ، لأن درور الدم في يوم ونصف يوم ليس بحيضٍ شرعاً وإن كان يتجزى [٤] حساً[٥] .

قوله : **والقَسْم**[٦] : أي ينصف القَسْم، وهو بفتح القاف، بيانه : أن الرجل إذا كانت له امرأتان إحداهما حرة والأخرى أمة ينصف القسم بينهما في البيتوتة، أعني يبيت عند الأمة نصف ما يبيت عند الحرة، حتى إذا بات عند الحرة ليلتين يبيت عند الأمة ليلة[٧] .

قوله : **والحد**[٨] : أي ينصف الحد بالرق[٩] ، بيانه أن حد الزنا في الحر غير

---

(١) وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم .
(٢) في ك : بالرجـــل .
(٣) أي عندنا ، وعند الشافعي : أقل مدتها يوم وليلة ، وعن أبي يوسف أنه يومان . انظر الهداية ١ / ١٨ .
(٤) في ط : تجـــرى .
(٥) انظر التحقيق ص ٣٠٩ وشرح النظامي ص ١٤٩ .
(٦) انظر البند (١) من الصحيفة السابقة .
(٧) لأن القسم نعمة مبنية على الحل فيتنصف بالرق كالحل ، وقد روي أنه عليه السلام قال : للحرة يوم من القسم وللأمة يوم .
(٨) انظر البند (١) من الصحيفة السابقة .
(٩) قال في التحقيق : إنما تنصفت الحدود في حق العبد والأمة لأن تغليظ العقوبة بتغلظ الجناية ، وتغلظ الجناية بتوافر النعم ، فإن النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم أعظم من جناية من لم تكمل النعمة في حقه، والدليل عليه أن النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرة المنكوحة كانت جناية الزنا منه أغلظ حتى استحق الرجم، ولما كملت النعمة في حق أزواج =

المحصن مائة جلدة لقوله تعالى: ﴿ فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾[1] وفي العبد خمسون لقوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾[2] لا يقال: النص في الاماء، لأنه لما ثبت هذا الحكم في الاماء ثبت في العبيد دلالة والجامع الرق[3]، وتخصيصهن لغلبة شهوتهن الحاملة على الزنا، وحد الشرب في الحر ثمانون وفي العبد أربعون، أما في الحر فلحديث[4] علي رضي الله عنه، وأما في العبد فلما قلنا إن الرق منصف، وحد القذف مثل حد الشرب في الحر والعبد، فإن قلت: لم قلتم في حد السرقة بلا تنصيف في الحر والعبد مع أن الرق المنصف قائم؟ قلت: إنما لم يتنصف لتعذر تنصيف القطع كالقصاص.

= النبي ﷺ ورضي الله عنهن بتشرفهن بمصاحبته كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال تعالى: ﴿ يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ﴾ ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والأمة - كما تقدم - أثر في تنصيف العقوبة أيضا، قال الله تعالى: ﴿ فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾ وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه، فاما فيما لم يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فإن الحر والعبد فيه سواء. أهـ انظر التحقيق ص ٣١٠.

(١) سورة النور: الآية ٢.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٥.

(٣) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢ / ٢٠٥.

(٤) قلت: إن كان مراد الشارح بحديث علي رضي الله عنه - حديثاً عن علي موقوفاً عليه - كما هو غالب الظن - فقد روى الحاكم في مستدركه من طريق الزهري حدثني حميد بن عبدالرحمن عن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد ابن الوليد إلى عمر فأتيته وهو في المسجد فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك، وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة، فقال عمر: هم هؤلاء عندك فسلهم، فقال علي رضي الله عنه: نراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة، فقال عمر: أبلغ أصحابك ما قال، فجلد خالد ثمانين، وجلد عمر ثمانين .. الحديث، قال الحاكم فيه: هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه. أهـ. ورواه الطحاوي، والدارقطني وأبو داود وزاد: (وعنده المهاجرون الأولون فسألهم فاجمعوا على أن يضرب ثمانين) كما رواه البيهقي، ورواه مالك منقطعا، ومن طريقه رواه الشافعي في مسنده، ومن حديث ابن عباس رضي الله عنه عن علي رواه الحاكم والبيهقي، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. أهـ. وروى البيهقي من حديث سفيان بن عطاء بن ابي مروان عن أبيه قال: أتي علي رضي الله عنه بالنجاشي قد شرب خمراً في رمضان فأفطر، فضربه ثمانين ثم أخرجه من الغد فضربه عشرين وقال: إنما ضربتك هذه العشرين لجرأتك على الله وإفطارك في شهر رمضان. أهـ. وإن كان مراد الشارح حديثا مرفوعاً إلى النبي ﷺ من رواية علي: فقد روى الطحاوي والطبراني في معجمه الوسط من حديث أحمد بن رشيد قال: حدثنا عبدالغفار بن داود =

قوله : **وانتقصت قيمة نفسه**[1] : إلى آخره . بيانه : أن الرجل إذا قتل عَبْدَ أجنبيٍّ خطأً تجب عليه[2] قيمته ولا تبلغ دية الحرإذا كانت قيمته تساوي دية الحر أو أكثر بل تنقص عن عشرة آلاف من الورق عشرة (وكذا)[3] في الأمة المقتولة خطأً تجب خمسة آلاف إلا عشرة ، وقال أبو يوسف والشافعي [رحمهما الله][4] تجب القيمة[5] بالغة مابلغت[6] كما في الغصب[7] ، ولنا : أن الرق منقص فتنتقص

= أبوصالح الحراني حدثنا ابن لهيعة عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن نبيه بن وهب عن محمد ابن الحنفية عن أبيه علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ جلد في الخمر ثمانين . أهـ . قال الطبراني : لايروى إلا بهذا الاسناد . أهـ . وقال الطحاوي : هذا عندنا فاسد لا يثبت عن علي لما رواه عنه سعيد من قوله أن رسول الله ﷺ مات ولم يسن في الخمر حدا، وأنهم جعلوه بعده ثمانين بالتمثيل الذي ذكرناه عنه . أهـ، وروى الطبراني عن عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله ﷺ : من شرب بصقة ـ البصاق ماء الفم إذا خرج منه وما دام فيه فريق . كذا في القاموس ٢ / ١٧٩ ـ خمر فاجلدوه ثمانين . اهـ قال الهيثمي : فيه حميد بن كريب ولم أعرفه . اهـ ، وروى مسلم وأبو داود والترمذي من حديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين . أهـ . انظر : صحيح مسلم وشرح النووي عليه ١١ / ٢١٤ ـ ٢٢٠ وسنن أبي داود ٤ / ١٦٣ ـ ١٦٧ وجامع الترمذي ٦ / ٢٢١ وشرح معاني الآثار ٢ / ٨٨ والمستدرك ٤ / ٣٧٥ وسنن الدارقطني ٢ / ٣٥٤ والموطا ٢ / ٤٤٢ ومسند الشافعي ص ٩٧ وسنن البيهقي ٨ / ٣٢٠ ومجمع الزوائد ٦ / ٢٧٩ ونصب الراية ٣ / ٣٥٢ ونيل الأوطار ٧ / ١٦٣ .

(١) قال الأخسيكثي : وانتقصت قيمة نفسه لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصانٍ في أحد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالأنوثة لعدم أحدهما . أهـ . انظر الحسامي ص ١٤٩ .

(٢) أي على عاقلة الجاني عندنا .

(٣) في ك : فكذا .

(٤) زيادة من ط .

(٥) أي على الجاني لا على العاقلة .

(٦) وفي رواية أخرى عن أبي يوسف رحمه الله وهي رواية ابن سماعة عنه أن مقدار الدية من قيمة العبد تتحمله العاقلة ومازاد على ذلك إلى تمام القيمة في مال الجاني .

(٧) اعلم أنهم أجمعوا على أن في الغصب تجب قيمته بالغة ما بلغت ، وعلى أن الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن ، كذا في إشارات الأسرار ، وعلى أن معنى النفسية والمالية موجودان في العبد ، لكن الخلاف في الترجيح ، فرجحنا معنى النفسية ، ورجح الشافعي وأبو يوسف رحمهما الله معنى المالية مستدلين بأن القيمة إذا انتقصت عن الدية تجب القيمة ، وأن هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ، وأنه يجب فيه جنس نقد السوق ، الذي يختص بضمان المال ولا مدخل للابل فيه ، كذا في المبسوط ، وأنه يختلف باختلاف أوصاف المتلف في الحسن والجمال ، والصفات تعتبر في ضمان الأموال دون الدماء ، فثبت أن الواجب بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب .

قيمته عن دية الحر انحطاطاً لرتبته ، لكن تعيين العشرة لأثر[١] ابن مسعود رضي الله عنه ، وهذا لأن الرقيق مالك لغير المال كالنكاح والطلاق ، ومالك للمال يداً لا رقبة فاقتضى نقصان مالكيته للمال لعدم مالكيته رقبة المال نقصان قيمته كما اقتضى نقصان مالكية[٢] المرأة لعدم كونها مالكة أصلا أحد ضربي المالكية وهو النكاح والطلاق نقصان ديتها[٣] ، لكن كان ينبغي أن ينتقص من قيمة العبد ربعها لانتقاص مالكيته كذلك ، بيانه : أن العبد مالك لأحد نوعي المالكية[٤] (ومالك)[٥] لنصف النوع الآخر ، لأنه مالك للمال يداً وتصرفاً لا رقبة ، فتنتقص إذاً مالكيته في الربع ، لأن نصف النصف ربع ، إلا (أنا)[٦] استحسنا تعيين العشرة بالأثر[٧] .

---

(١) يعني بأثر ابن مسعود رضي الله عنه قوله : لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ، انتهى كذا في كتب الأصول ، وأورده الزيلعي منسوبا لابن عباس رضي الله عنه كما في الهداية ، ثم قال: غريب ، وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة في مصنفيهما عن النخعي والشعبي قالا : لا يبلغ بدية العبد دية الحر . اهـ . قلت : قال محمد بن الحسن في آثاره : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في العبد يقتل عمدا قال فيه القود ، فإن قتل خطأ فقيمته ما بلغ غير أنه لا يجعل مثل دية الحر وينقص منه عشرة دراهم . اهـ .انظر جامع مسانيد أبي حنيفة ٢ / ١٨١ والآثار لمحمد بن الحسن ص ١٠١ ونصب الراية ٤ / ٣٨٩ .

(٢) في ك: مالكيته .

(٣) صور صاحب التحقيق هذا الدليل بعبارة أوضح فقال : ونحن اعتبرنا جهة النفسية لأنها أصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما إذا مات العبد دون العكس كما إذا أعتق ، ثم إيجاب الضمان بمعنى النفسية لإظهار خطر المحل ، وخطره باعتبار صفة المالكية ، لأن كمال حال الانسان في الإضافة ينتهي بكمال المالكية ،وتمام المالكية بالحرية والذكورة ، فإن بالحرية تثبت مالكية المال ، وبالذكورة تثبت مالكية النكاح ، وقد انتقصت مالكية العبد بالرق ، فإنه ينافي مالكية رقبة المال كما بينا ، فلابد من أن ينقص بدله كما انتقصت دية الأنثى عن دية الرجل بصفة الأنوثة التي توجب نقصانا في المالكية، إذ بالأنوثة ينعدم أحد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح ، فإنها وإن ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح ، بل هي مملوكة فيه ، فلزوال احدى المالكيتين بالكلية وجب تنقيص ديتها بالتنصيف ، فعرفنا أن نقصان المالكية هو المؤثر في نقصان الدية دون غيرها من الأوصاف ، ولهذا لم تنتقص بالفسق ولا بالزمانة ولا بفوات الأطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه الأوصاف . اهـ بتصرف . انظر التحقيق ص ٣١٠ وكشف الأسرار ٤ /٢٩٣ والتلويح على التوضيح ٣ /١٧٥ .

(٤) وهو النكاح .

(٥) سقط من ك .

(٦) سقط من ك .

(٧) يعني أثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، ومثل هذا الأثر في حكم المسموع من الرسول ﷺ .

والجواب عن قياسهما فنقول : الواجب في صورة النزاع بدل النفس ، لأن العبد داخل تحت قوله تعالى : ﴿ **ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله** ﴾ [1] يدل على هذا دخوله في حق الكفارة، أعني تجب على قاتل العبد خطأ كفارة بتحرير رقبة فكذا[2] تجب الدية إلا أن التنقيص من دية الحر للرق بخلاف المغصوب إذا هلك فإنه تجب هناك القيمة كيف كانت لأن العبد فيه معنى الآدمية ومعنى المالية ، والغصب يرد على العبد باعتبار المالية لا باعتبار الآدمية ، وبدل النفس على العكس ، وبخلاف قليل القيمة[3] لأنه هو المراد بالإجماع .

فإن قلت : لا نسلم أن في العبد معنى الآدمية بل هو ملحق بالبهائم، قلت : الدليل على آدميته كونه مكلفا بالصلاة والصوم وغير ذلك ، فإن قلت : لم قال المصنف إنه أهل للتصرف[4]، وهو غير قادر دون (إذن)[5] المولى؟ قلت : لأن الأهلية على التصرف إنما تكون باللسان الناطق والعقل المميز ، وهما في العبد حاصل والحجازة[6] قبل الاذن إنما كان لئلا يتضرر المولى بتعلق الدين برقبة العبد .

---

(١) سورة النساء : الآية ٩٢ .

(٢) في ك : وكذا .

(٣) قوله (وبخلاف قليل القيمة ....) إلى آخره: جواب على أحد أدلة الشافعي وأبي يوسف التي ذكرتها لك فيما تقدم ، قلت : وقد أجاب صاحب التحقيق بعبارة أخرى فقال : وأما الجواب عن استدلالهم بما إذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو أن الضمان ضمان الدم في قليل القيمة أيضا ، ولهذا تجرى فيه القسامة وتتحمله العاقلة ، إلا أن الموجب لنقصان دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته ، فما دام يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته مالا نقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية ، ويكون ذلك الناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته ، وإذا لم يمكن إثبات النقصان بالاعتبار مالا بأن ازدادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعاً لكن بقدر له خطر وهو عشرة على ما بينا ، اهـ. انظر التحقيق ص ٣١١ وكشف الأسرار ٤ / ٢٩٣ ـ ٢٩٥ .

(٤) انظر البند (١) من ص ٢٧٨ .

(٥) سقط من ك .

(٦) في النسختين : والحجارة : قلت : وهو لا يناسب المقام لأنه جمع « حجر » بفتح الحاء والجيم ، أما الحجازة فمصدر « حجز » بمعنى منع . انظر القاموس ١ / ٣٤٣ و ٤٨٤ .

قوله : **وهذا عندنا أن المأذون يتصرف لنفسه**[1] : أي كون العبد أهلا لتصرف المال واستحقاق اليد على المال لأن المأذون يتصرف لنفسه[2] ، وأن : بفتح الهمزة حذف منه لام التعليل ، وإنما قيد بقوله عندنا : نفياً لقول زفر والشافعي ، لأن المأذون عندهما كالوكيل[3] حتى لا يثبت تصرفه في نوع لم يتناوله الاذن بأن قال مثلا اتجر في البز لا يتصرف في غيره ، وعندنا : يقع الاذن عاماً ويتصرف في أي نوع شاء[4] ، لنا أنه متصرف[5] بأهلية نفسه لنفسه[6]

---

(١) قال الاخسيكثي : وهذا عندنا أن المأذون يتصرف لنفسه ويجب له الحكم الأصلي للتصرف وهو اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل إلى اليد . أهـ . انظر الحسامي ص١٤٩.

(٢) أي بطريق الأصالة لا بطريق النيابة ، ويثبت له الحكم الأصلي وهو اليد على أكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما وإثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة ، إلا أن اليد الثابتة بالإذن غير لازمة لخلو الاذن عن العوض ، واليد الثابتة بالكتابة لازمة لأنها بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع .

(٣) أي أن المأذون عند زفر والشافعي رحمهما الله ليس بأهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ، ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى ، فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ، ويده في الأكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع .

(٤) ويبتني على هذا الخلاف أيضا أن الحجر في نوع بعد الاذن العام أو الخاص لا يصح عندنا ، وعندهما يصح ، وأن الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو أذن لعبده شهراً أو سنة كان مأذوناً أبدا إلى أن يحجر عليه ، لأن هذا إسقاط الحق ، والإسقاط لا يقبل التوقيت ، وعندهما يحتمل أن يقبل التوقيت .

(٥) في ك : بتصرف .

(٦) بيانه : أن التصرف كلام معتبر جعل سبباً لحكم شرعاً، ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين ، واعتبار الكلام بصدوره عن الأهل، وأهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع، لأنها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق، ولهذا صح توكله، وقبلت رواياته في الدين، واخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاسته، وقبلت شهادته بهلال رمضان ، وكما أن أهلية التكلم غير ساقطة بالرق الذمة مملوكة للعبد لا للمولى، لأن الذمة وصف في الشخص يصير به أهلا للايجاب والاستيجاب كما سبق في موضعه، ومن هذا الوجه لم يصر العبد مملوكا للمولى، ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح إقراره بالحدود والقصاص والدين، ولو أراد المولى أن يتصرف في ذمته بأن يشتري شيئا على أن الثمن في ذمته لا يقدر عليه، ولو كانت مملوكة للمولى لقدر عليه، فثبت أنها مملوكة للعبد ، ثم إنها قابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته، وبدليل أن العبد المحجور لو أقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين في ذمته ويؤاخذ به بعد العتق، وهذا لأن صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر، وبالرق لم يخرج من أن يكون من البشر، وإذا كان كذلك بقي العبد أهلاً للتصرف وكان أصلاً في حكم التصرف وهو ملك اليد الذي هو أمر أصلي مقصود منه، لأن شرع التصرف لدفع الحاجة والعبد من أهلها فكان أهلا لقضائها، وذلك يحصل باليد لأن تمكنه من الانتفاع يحصل بها، فملك اليد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوت الحكم الأصلي له ، ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من الديون، ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل يرجع على الموكل ، ثم إن المولى يخلف العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك =

بخلاف الوكيل[1] لأنه متصرف لغيره، والدليل على أنه متصرف لنفسه لزوم العهدة[2] عليه من خالص كسبه بعد الحرية، ولهذا يصرف كسبه أولاً إلى قضاء دينه ونفقته ثم يملك مولاه بعد قضاء حوائج المأذون.

فإن قلت: لا نسلم أن المأذون يتصرف لنفسه، ألا يرى أن الملك يثبت للمولى[3] قلت: انه متصرف لنفسه لما قلنا، وقولك الملك يثبت للمولى: أيش تعني به ملك اليد أو ملك الرقبة؟ فلا نسلم الأول لأن اليد للعبد، وكذا لا نسلم الثاني لأن المولى إنما يكون مالكاً له إذا فضل عن حوائج المأذون كما قلنا[4].

= الرقبة لعدم أهلية العبد له كالمكاتب، إلا أنه قبل الاذن كان ممنوعاً عن التصرف لحق المولى مع قيام الأهلية، لأن الدين إذا وجب في ذمته يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى، فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه، وإذا اذن فقد رضي بسقوط حقه، فكان الاذن فكاً للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع.

(١) قوله (بخلاف الوكيل) رد على دليل الشافعي وزفر رحمهما الله، وساقرره لك قريباً.

(٢) في ك: العدة.

(٣) هذا الاعتراض إشارة إلى دليل الشافعي وزفر رحمهما الله، وتقريره: أن المقصود من التصرف حكمه وهو الملك، والملك يجعل للمولى لا للعبد، لأنه بالرق خرج من أن يكون أهلا للملك، ولهذا لو اشترى زوجة المولى يفسد النكاح، ولو تزوج أمه من مكاسبه يصح لعدم ملكه في الكسب، وإذا لم يكن أهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن أهلاً لسببه وهو التصرف. لأن التصرف شرع لحكمه لا لذاته، فلا ينفصل عنه، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف بنفسه لم يكن أهلاً لاستحقاق اليد أيضاً، لأن اليد لا تستفاد إلا بملك التصرف أو بملك الرقبة، وقد عدم الأمران في حقه، وإذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولي بطريق النيابة كتصرف الوكيل، يوضحه: أن التصرف تمليك أوتملك، فإذا اشترى شيئا كان متملكاً لذلك الشيء، والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له، وإذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى، فكان التمليك واقعا من المولى، ولا معنى لقول من قال: التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى، لأنا لا نعقل من قول القائل إن العقد يقع له سوى وقوع الحكم له، لأن العقد كلام موجب للحكم، وبدون الحكم هو كلام ولا ينطلق عليه اسم التصرف، فإذا أخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة إلى الحكم لا محالة، وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل، فإن تصرفه من حيث أنه كلام لا يقع له، ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له، فكذا المولى بالاذن استعمله فيما يوجده العبد من التصرف فكان تصرفه واقعا للمولى، فيقصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف إلا بالتنصيص كالوكيل.

(٤) اعلم أن لمشايخنا رحمهم الله في ثبوت الملك للمولى طريقين: أحدهما: أن ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى، والعبد مع هذا عامل لنفسه، لأن عمل الانسان متى دار بين أن يقع له وبين أن يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى، بل هو عامل لنفسه، فكذا ما نحن فيه، والثاني: أن ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لأنه ينعقد للعبد، فيكون حكمه له لأنه نتيجة تصرفه، إلا أنه لما لم يبق أهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف، ولكن بطريق الخلافة عن العبد، لأنه أقرب الناس إليه لقيام ملكه في الرقبة، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه، لأن المولى إنما يتلقى =

فإن قلت : لم قال المصنف الحكم الأصلي[1] للتصرف هو اليد[2] ونحن لا نسلم ، قلت : إن المقصود من ملك الرقبة هو الانتفاع ،وهذا مما (لا) [3] يشكل على عاقل، والانتفاع إنما يكون باليد لا بملك الرقبة ، لأنه يجوز أن يحرم الانتفاع مع وجود ملك الرقبة لمانع كالغصب والإباق وغير ذلك لعدم اليد ، واليد أينما وجد يوجد الانتفاع وإن عدم ملك الرقبة كما في الإجارة والإعارة ، فتكون اليد حكما أصليا للتصرف وهو للعبد لا للمولي .

قوله : **والمولى يخلفه** [4] : أي يخلف المولى المأذون ، يعني يكون خليفة المأذون في ملك الرقبة ، لأنه (ما)[5] لم يستغن المأذون عن صرف كسبه إلى نفقته وقضاء دينه لا يملكه المولى . قوله : **وهو** : الضمير راجع إلى ما في فيما ، **الملك المشروع للتوصل إلى اليد** : يعني الذي يخلفه المولى فيه هو ملك الرقبة الذى شرع ليكون وسيلة إلى اليد ، لأن المقصود هو اليد ، لحصول الانتفاع باليد لا بملك الرقبة ، فيكون ملك الرقبة حكماً زائداً واليد حكماً أصلياً .

قوله : **ولهذا جعلنا العبد**[6] : إلى آخره ، يعني ولأجل أن اليد للمأذون والملك

= الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ، فثبت أن المولى يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد ، وإلى هذا الطريق تشير عبارة المتن الآتية (والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد) وهو ما مشى عليه الشارح . انظر كشف الأسرار ٤ /٢٩٥ ـ ٢٩٨ والتلويح على التوضيح ٣ /١٧٨ والتحقيق ص ٣١١ وتيسير التحرير٢ /٢٧٣ والهداية ٤ /٣ .

(١) في ك : الأصل . (٢) انظر البند (١) من ص ٢٨١ . (٣) سقط من ك .

(٤) انظر البند (١) من ص ٢٨١ وارجع إليه فيما سيورده الشارح من المتن إلى : للتوصل إلى اليد .

(٥) في ك : لما .

(٦) قال الاخسيكثي : ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل المأذون . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥٠ قال صاحب التحقيق في بداية شرحه لهذه العبارة : قوله ولهذا : أي ولأن الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه . ولأن الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو أصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد ، لأنه لما لم يكن أهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حيث ثبت الملك له، ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل أيضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه ، فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة، وقوله في مسائل مرض المولى : متعلق بقوله : في حكم الملك ، وقوله : وعامة مسائل المأذون : اي أكثرها متعلق ببقاء الإذن ، أي جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى ، وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل . أهـ . انظر التحقيق ص ٣١٢ .

للمولى جعلنا العبد المأذون كالوكيل في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن في مسائل مرض المولى، أما في حكم الملك : فكما إذا حابى المأذون في بيعه وأو شرائه في صحته حال مرض المولى غبناً فاحشاً أو يسيراً يعتبر من الثلث[1] كالوكيل إذا حابى في مرض موكله ، وجواز بيع المأذون والوكيل بالغبن الفاحش مذهب أبي حنيفة (رحمه الله)[2] وعندهما لا يجوز بيعهما بالغبن الفاحش ، وقد عرف في الفروع ، أما الشراء[3] بالغبن الفاحش فلا يجوز بالاتفاق في ظاهر الرواية[4] ، وقال في شرح أبي نصر : وعن أبي حنيفة أنه يجوز لعموم الأمر[5] ، وأما في حكم بقاء الإذن : فكما إذا مرض المولى بعد الاذن يبقى العبد مأذوناً كالوكيل إذا مرض موكله بعد التوكيل ، وكذا يملك المولى حجر عبده ، بعد إذنه كما يملك الموكل عزل[6] وكيله[7] .

---

(١) قوله : (يعتبر من الثلث) أى عند أبي حنيفة رحمه الله ،وقوله : (كالوكيل إذا حابى في مرض موكله) إشارة إلى دليله ، وبيانه : أن الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل ، وصار كما إذا باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث ، أما عند أبي يوسف ومحمد فكذلك في المحاباة بغبن يسير ، وأما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال ، لأن المأذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ، ثم اعلم انه لو كان الذي حاباه المأذون بعض ورثة المولى كانت المحاباة باطلة اتفاقا ، لأن مباشرة العبد كمباشرة المولى ، والمريض لا يملك المحاباة في شئ مع وارثه .

(٢) في ط : رضي الله عنه .

(٣) قوله (أما الشراء) يعني شراء الوكيل ، إذ أن شراء المأذون بغبن فاحش يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما ، ووجه الفرق له بين الوكيل وبين المأذون حيث قال ان الوكيل لا يملك الشراء بالغبن الفاحش ، والمأذون يملك البيع والشراء بالغبن الفاحش ، أن امتناع جواز الشراء بالغبن في باب الوكالة لمكان التهمة لجواز أنه اشترى لنفسه ، فلما ظهر الغبن أظهر الشراء لموكله ، فلم يجز للتهمة حتى أن الوكيل لو كان وكل بشراء شئ بعينه ينفذ على الموكل لانعدام التهمة ، لأنه لا يملك الشراء لنفسه ، ومعنى التهمة لا يتحقق في المأذون ، لأنه لا يملك الشراء لنفسه ، فاستوى فيه البيع والشراء .

(٤) انظر الهداية ٣/١٠٧ و٤/٣ وبدائع الصنائع ٧/٣٤٦٢ و١٠/٤٥٢٦ .

(٥) انظر فتح القدير ٨ / ٨٢ وشرح القدوري للأقطع جـ٢ الورقة ٤٠ .

(٦) انظر الهداية ٣ / ١١٢ و٤/٥ .

(٧) في ك : الوكيل .

قوله : **وفي عامة مسائل المأذون** [1]: أي في أكثر مسائله، يعنى جعلنا العبد كالوكيل في أكثر مسائل المأذون كما إذا مات المولى أو جن جنوناً مطبقاً أو ارتد ولحق بدار الحرب ينحجر المأذون كما ينعزل الوكيل إذا وجد[2] هذه الأشياء من الموكل[3] ،والمطبق بكسر الباء : الدائم وحده [4] شهر [5] عند أبي يوسف ، أو أكثر من يوم وليلة[6] على ما رُوي عنه ، وحول[7] عند محمد ، قال في الأجناس : لو ذهب عقل الموكل ساعة أو جن ساعة ثم أفاق فالوكيل على وكالته كالنوم ، ولو ذهب عقله زماناً دائماً فقد خرج الوكيل من الوكالة ، وهذا بمنزلة الموت ، ولم يقدره ، ثم قال : وقال ابن سماعة في نوادره : قال محمد [رضي الله عنه][8] في قوله الأول : حتى يجن يوما وليلة ثم يخرج الوكيل من الوكالة ، ثم رجع وقال : حتى يجن شهراً ، ثم رجع فقال : حتى يجن سنة[9] ، وكذا لا يملك المأذون قبض ما على غريمه بعد ما أخرجه مولاه عن ملكه كما لا يملك الوكيل بعد العزل ، وإن قبضا لا يخرج الغريم عن العهدة ، لأنهما صارا بمنزلة أجنبي آخر[10] .

---

(١) انظر البند (٦) من الصحيفة قبل السابقة .

(٢) لعله (وجدت) وسقطت التاء من الناسخين سهوا .

(٣) لأن كلا من التوكيل والاذن تصرف غير لازم فيكون لدوامه حكم ابتدائه ، فلابد من قيام الأمر ، وقد بطل بهذه العوارض ، ثم ان الحكم المذكور في اللحاق قول أبي حنيفة رحمه الله ، لأن تصرفات المرتد موقوفة عنده فكذا وكالته واذنه ، فإن أسلم نفذ وإن قتل أو لحق بدار الحرب بطلا ، فأما عند صاحبيه ـ رحمهما الله ـ فتصرفاته نافذة ، فلا تبطل وكالته ولا اذنه إلا أن يقتل أو يموت على ردته أو يحكم بلحاقه ، وإن كان الموكل امرأة فارتدت فالوكيل على وكالته حتى تموت أو تلحق بدار الحرب ، لأن ردتها لا تؤثر في عقودها .

(٤) في ك : ومدة .

(٥) اعتبارا بما يسقط به الصوم .

(٦) لأنه تسقط به الصلوات الخمس .

(٧) لأنه يسقط به جميع العبادات ، فقدّر به احتياطا .

(٨) زيادة من ط .

(٩) انظر فتح القدير ٨ / ١٤٠ ـ ١٤٢ وبدائع الصنائع ٧ / ٣٤٨٩ و١٠ / ٤٥٥٤ .

(١٠) انظر كشف الأسرار ٤ / ٢٩٩ .

قوله: **والرق لا يؤثر في عصمة الدم**[1]: إلى آخره، يعنى لا أثر للرق في عصمة الدم (أصلاً لا)[2] إعداماً ولا تنقيصاً، وإنما أثره في تنقيص القيمة كما قلنا فيما إذا قتل العبد خطأ ، والمراد من العصمة حرمة التعرض [3] ، وإنما لم يؤثر في عصمة الدم لأن العصمة على نوعين[4] : مؤثمة وهي بالايمان ، ومقومة وهي بالدار [5] ، أعني دار الإسلام ، وتثبت بالأولى حرمة التعرض على النفس على وجه يعقب الاثم فقط ، وبالثانية حرمة التعرض على المال والنفس على وجه يعقب الضمان[6] ، والعبد في الإيمان والدار كالحر ، لأنه مؤمن من أهل دار الإسلام، فلما لم يؤثر في عصمة الدم ساوى العبد الحر فقتل الحر به قصاصاً [7] ، فإن قلت : القصاص يقتضي المساواة لأنه إيقاع فعل بفعل مثله، ولا مساواة بين الرقيق والحر، لأن حال الرقيق أنقص من حاله ، فكيف يقتل الحر بالعبد ، ولهذا ينكره الشافعي[8] [رضي الله عنه] [9] قلت : نعم القصاص يقتضي المساواة ، لكن أيش يعنى بالمساواة؟ المساواة في الذات أم في الحال، أم في عصمة الدم، فلا نسلم الأول لثبوت القصاص

---

(١) قال الاخسيكثي : والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته ، وإنما العصمة بالايمان والدار ، والعبد فيه مثل الحر ، ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً . أهـ. انظر الحسامي ص ١٥٠ .

(٢) سقط من ك .

(٣) أي حرمة التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع .

(٤) أي عندنا .

(٥) قوله (بالدار) أي بالاحراز بدار الإسلام .

(٦) أي مع الاثم ، ثم إن كان التعرض للنفس عمدا فالضمان هو القصاص ، وإن كان خطا فالدية، والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة إن كان القتل خطا ، وبالتوبة والاستغفار إن كان عمداً .

(٧) يعني عندنا خلافاً للشافعي كما سيجيء .

(٨) قال الشافعي رحمه الله : لا يقتل الحر بالعبد ،وقد أشار الشارح بهذا السؤال إلى دليله ، وبيانه : أن المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص منتفية وهو النفسية ، لانها عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها أشرف من سائر الحيوان ، وقد تمكن في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات ، فاختلت النفسية بمجاورة المالية ، فكان العبد في مقابلة الحر دونه في النفسية ، فالحر نفس من كل وجه ، والعبد نفس ومال ، فامتنع القصاص ، والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل ، ولا يلزم عليه قتل الذكر بالأنثى مع أنها دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل ، لأن ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس .

(٩) زيادة من ط .

بين الصغير والكبير، والأعمى والبصير مع أن المساواة في الذات منعدمة، ولا نسلم الثاني أيضاً لثبوت القصاص بين الذكر والأنثى، والعالم والجاهل، والكيس[1]، والأحمق[2] إلى غير ذلك مع أن المساواة في الحال منعدمة، وإن قال أعني المساواة في العصمة فهو مسلم، لكن لا نسلم أنه لا مساواة في العصمة بين الرقيق والحر، فكيف يقال هذا وعند الخصم عصمة النفس والمال جميعاً بالايمان، والعبد في الايمان مثل الحر، فبعد ما حققنا المذهب بالبرهان لا يعتبر إنكار المخالف لنعمان[3].

فإذا قلت: قوله تعالى: ﴿ **الحر بالحر والعبد بالعبد** ﴾[4] يقتضي أن لا يقتل الحر بالعبد[5]، فما الجواب عنه؟ قلت: تخصيص الحر بالحر لا يقتضي أن لا يقتل الحر بالعبد، لأنه تبارك وتعالى كما قال: ﴿ **الحر بالحر** ﴾ قال: ﴿ **والأنثى بالأنثى** ﴾[6] ثم يقتل الذكر بالأنثى بالاجماع مع أن المقابلة حاصلة، وحال الذكر كاملة، فعلم أن هذا السؤال غير وارد علينا[7]، فإن قلت: الآن حصحص[8] الحق وظهر الصدق، ولكن ما فائدة مقابلة الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى؟ قلت: فائدة المقابلة ما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن قبيلتين من العرب اقتتلتا وكانت إحداهما تدعي الفضل لنفسها، وتقول: لا نرضى إلا بأن[9] يقتل الحر منهم بالعبد منا والذكر منهم بالأنثى منا، فنزلت رداً عليهم، ونفياً لخيالهم الفاسد حيث أرادوا قتل غير القاتل[10].

---

(١) الكيس ضد الأحمق، والأحمق: قليل العقل. انظر مختار الصحاح ص ١٧٢ و ٦١١.

(٢) في ك: والأهمق: قلت: همق بكسر أوله، وفتح ثانيه، وتشديد آخره: الأحمق المضطرب. انظر القاموس ٢ / ٢٤٥.

(٣) نعمان: هو اسم أبي حنيفة رحمه الله.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

(٥) إذ من ضرورة هذه المقابلة في هذه الآية أن لا يقتل حر بعبد.

(٦) انظر البند (٤) أعلاه.

(٧) انظر التحقيق ص ٣١٣ وشرح المنار ٢ / ٩٥٩ والهداية ٤ / ١١٨.

(٨) حصحص: بان وظهر. انظر مختار الصحاح ص ١٥٧.

(٩) في ك: أن.

(١٠) رُوي هذا الأثر وذلك التفسير من قول الشعبي والكلبي وقتادة ومقاتل بن حيان وأبي الجوزاء والحسن وسعيد بن جبير رضي الله عنهم. انظر سنن البيهقي ٨ / ٢٥، ٢٦ والكشف والبيان للثعالبي جـ١: الورقة ١٣١ والقرطبي ٢ / ٢٤٤ - ٢٤٦ والناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس ص١٦ والناسخ والمنسوخ لهبة بن سلامة ص ١٥.

قوله: **والدار** [١]: الواو فيه بمعنى أو، لأن العصمة على نوعين: إحداهما بالإيمان، والأخرى بالدار، ويجوز أن نقول: الواو على حقيقته بأن يراد بالعصمة الكاملة وهى المؤثمة والمقومة جميعاً، والكاملة تحصل بالايمان والدار لا بأحدهما، قوله: **ولذلك** [٢] **يقتل** : هذا إيضاح لقوله : لا يؤثر .

قوله: **وأوجب الرق نقصاً في الجهاد**[٣]: وهذا عطف على قوله وانتقصت قيمة نفسه[٤] ، يعني أوجب الرق نقصاً في ذات الرقيق في حق الجهاد فلم يجب عليه[٥] كما لم يجب الحج عليه ، لأن منافع بدنه للمولى [٦] وهي غير مستثناة على المولى في حق الحج والجهاد ، لأن فيه ضرراً بالمولى ، بخلاف الصوم والصلاة فإنهما مستثنيان على المولى بالاجماع لعدم الضرر فيهما ، إلا إذا وقع النفير عاماً فحينئذ يجب الجهاد على العبد لأن الجهاد صار فرض عين لعدم الكفاية بالبعض ، وفروض الأعيان مقدمة على حق المولى .

قوله : **ولهذا لم يستوجب السهم الكامل** [٧] : أي لأجل أن الرق أوجب نقصاً في الجهاد لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة ، بل يرضخ له [٨] الإمام بحسب ما يراه مصلحة [٩] ، قال

---

(١) انظر البند (١) من ص ٢٨٦ ، وراجعه ايضا فيما سيورده الشارح من المتن إلى قوله : لا يؤثر .

(٢) في ك : وكذلك .

(٣) قال الاخسيكثي : وأوجب الرق نقصانا في الجهاد حتى لا يجب عليه ـ أي على العبد ـ لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى ، ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة . اهـ . انظر الحسامي ص ١٥٠ .

(٤) انظر المرجع السابق ص ١٤٩ .

(٥) قلت : بل ولا يحل له القتال بغير إذن المولى بالاجماع .

(٦) لأن الرق وإن كان لا يوجب خللا في قوى البدن حساً ، لكن القدرة على نوعين : قدرة بالمال وقدرة بالبدن ، والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن ، لأنها تبع للبدن لقيامها به ، والبدن ملك للمولى ، وملك الأصل علة لملك التبع ، فكانت المنافع ملكاً له ايضاً تبعاً للبدن .

(٧) انظر البند (٣) عاليه .

(٨) يرضخ له : يعطيه قليلاً من كثير . انظر القاموس ١ / ٢٢٢ .

(٩) يعني إذا قاتل بإذن المولى أو بغير إذنه ، إذ أنه لو حضر ولم يقاتل لا يكون له شئ ، لأن مولاه التزم مؤونته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاجر ، وهو مذهب العامة ، وعند أهل الشام =

حافظ الدين النسفي (١) في شرحه : هذا إذا كان محجوراً ،فأما إذا كان مأذوناً يستحق السهم الكامل لالتحاقه بالحر بواسطة الإذن (٢) ، وقال بعض الشارحين : لا فرق بينهما (٣) ، ثم قال : نص على هذا في المبسوط (٤) ، وهو الحق ، ألا يرى إلى ما ذكره الإمام الاسبيجابي (٥) في شرح مختصر

= يسهم للعبد والصبي والمرأة لأنه عليه السلام أسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد ، وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ، وبان العبد غير مجاهد بنفسه ، فان للمولى أن يمنعه من الخروج والقتال ، فلا يسوى بينه وبين الحر الذي هو أهل للجهاد بنفسه ، ولكن يرضخ له إذا قاتل لمعنى التحريض .

(١) حافظ الدين النسفي : هو عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي أبو البركات حافظ الدين، نسبته إلى مدينة نسف ببلاد السند بين جيحون وسمرقند ، كان إماما فاضلاً عديم النظير في زمانه ، رأسا في الفقه والأصول ، بارعا في الحديث ومعانيه ، تفقه على شمس الأئمة الكردري تلميذ صاحب الهداية ، وعلى حميد الدين الضرير ، وبدر الدين خواهر زاده ، وتفقه عليه ابن الساعاتي صاحب مجمع البحرين، والسغناقي صاحب النهاية شرح الهداية ، وغيرهما ، توفي سنة ٧١٠هـ، وله مصنفات جليلة منها : شرحه للمنتخب الحسامي - الذي هو محل الشرح موضع التحقيق - فقد شرحه شرحاً مختصراً نافعاً ، كما شرحه شرحا آخر مطولا قلت : وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٨٨) أصول فقه قوله ، وله أيضا (مدارك التنزيل وحقائق التاويل - ط) ثلاث مجلدات في تفسير القرآن ، و(كنز الدقائق - ط) في الفقه ، و(منار الأنوار - ط) في أصول الفقه ، وغير ذلك ، انظر : تاج التراجم ص ٣٠ والدرر الكامنة ٢ / ٢٤٧ والجواهر المضيئة ص١٩٤ ، والفوائد البهية ص ١٠١ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص ١١٠ والفتح المبين٢ / ١٠٨ وكشف الظنون ٢ / ١٨٤٩ .

(٢) انظر شرح الاخسيكثي لحافظ الدين النسفي : الورقة ٧٣ .

(٣) أي في الرضخ وعدم الاسهام .

(٤) انظر التحقيق ص٣١٤ والوافي ص٣٨٨ .

(٥) الإمام الاسبيجابي : هو أحمد بن منصور الاسبيجابي الحنفي (أبو نصر) فقيه تولى القضاء ، كان إماماً متبحراً ، تفقه على علماء بلده ، ثم رحل إلى سمرقند وناظر الأئمة والعلماء ، وصار الرجوع إليه بعد السيد أبي شجاع ، فانتظمت له الأمور الدينية ، وظهرت له الآثار الجميلة ، كانت وفاته سنة ٤٨٠ هـ ونسبته إلى (اسبيجاب) وضبطه السمعاني بالفاء موضع الباء الأولى ، وقال : إنه بلدة كبيرة من ثغور الترك من تصانيفه : شرح على كتاب الصدر بن مازه على ترتيب الدباس للجامع الصغير للشيباني ، وشرح الكافي للحاكم الشهيد ، وفتاوى ، وكلها في فروع الفقه الحنفي . انظر الجواهر المضيئة ص ٨٤ والفوائد البهية ص٤٢ وكشف الظنون ١ /٥٦٣ و٥٦٩ و٢ /١٣٧٨ . قلت: وذكرت كتب التراجم اسبيجابياً آخر وهو علي بن محمد بن إسماعيل بن علي بن أحمد ، بهاء الدين الاسبيجابي السمرقندي ، وينعت بشيخ الإسلام ، من أهل سمرقند ،ولد سنة ٤٥٤هـ ، ولم يكن أحد يحفظ مذهب أبي حنيفة مثله في عصره وتفقه عليه جماعة منهم صاحب الهداية ، وعمر العمر الطويل ، ومات بسمرقند سنة ٥٣٥ هـ له كتب منها : الفتاوى ، والمبسوط . انظر الفوائد البهية ص١٢٤ وتاج التراجم ص٤٤ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى ص٩٤ ثم اعلم أن لكل من الاسبيجابيين المذكورين شرحاً على مختصر الطحاوي في فروع الفقه الحنفي ، وقد بينت ذلك مستوفى في هامش(٧) من ص ١٣١ وانظر كشف الظنون ٢ / ١٦٢٧ .

الطحاوي : وإن كان فيهم نساء يداوين الجرحى ويقمن بمصالح [1] الغزاة وفيهم عبيد مقاتلون مع الغزاة بإذن مواليهم ، أو فيهم أهل الذمة حضروا القتال بإذن الامام وقاتلوا مع المسلمين فإن الامام يرضخ لهم بشئ ولا يبلغ لرجالهم سهم الرجال ولا لفارسهم سهم الفرسان[2] ، ويحتمل أن النسفي ظفر برواية تفرق بين المحجور والمأذون ، ولكني لم أظفر بالفرق فيما عندى من الكتب [3] .

قوله : **وانقطعت الولايات كلها بالرق** [4] : لأن الرق عجز حكمي ، والولاية قدرة حكمية [5] وبينهما منافاة [6] ، والولاية مثل الشهادة والقضاء والإرث وتزويج الصغار والصغائر .

قوله : **وإنما يصح أمان المأذون** [7] : وقيد المأذون احتراز عن المحجور لأن فيه اختلافاً [8] ، فعند أبي حنيفة [رحمه الله] [9] لا يصح أمان المحجور[10] ،

---

(١) في ك : بصالح .

(٢) انظر فتح القدير ٥ / ٥٠١ .

(٣) قلت : لعل حافظ الدين النسفي رحمه الله تابع في ذلك الكاساني فقد فرق بينهما في فصول بدائعه وهو سابق عليه ، فقد توفي الأول سنة ٧١٠هـ وتوفي الثاني سنة ٥٨٧هـ انظر : بدائع الصنائع ٩/ ٤٣٦٣ .

(٤) قال الاخسيكثي : وانقطعت الولايات كلها بالرق لأنه عجز حكمي . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥١ قلت : يعني لا تثبت الولايات المتعدية للعبد مثل ولاية الشهادة وغيرها مما سيذكر الشارح .

(٥) إذ الولاية تنفيذ الأمر على الغير شاء أو أبى .

(٦) ثم إن الأصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدي منه إلى غيره عند وجود شرط التعدي ، ولا ولاية للعبد على نفسه ، فكيف تتعدى إلى غيره . انظر التحقيق ص٣١٤ .

(٧) قال الاخسيكثي : وإنما صح أمان المأذون لأن الأمان بالاذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في الغنيمة فلزمه ثم تعدى إلى غيره مثل شهادته بهلال رمضان . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥١.

(٨) أما صحة أمان العبد المأذون له في القتال فمجمع عليها .

(٩) زيادة من ط .

(١٠) لأن أمانه تصرف على الناس ابتداء بإسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقاً دون أن يلزمه شئ ، والتصرف على الغير ولاية ، ولا ولاية له على الغير .

وعند محمد [رحمه الله][1] يصح [2]، وقول أبي يوسف (رحمه الله) [3] مضطرب[4]، ثم اعلم أن ما ذكره جواب سؤال مقدر وهو أن يقال : لا نسلم أن الولايات تنقطع بالرق ، فكيف يقال هذا وأمان العبد يصح إذا كان مأذوناً ، والأمان ولاية ، لأن الولاية عبارة عن إلزام التصرف على الغير شاء أو أبى، وأمانه بهذه المثابة ، لأنه يثبت حكم أمانه على سائر الغانمين فقال في جوابه : إنما صح أمان المأذون لأنه بإذن مولاه إياه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الإمام ويرضاه ، فبالأمان تصرف في حق نفسه إسقاطاً، فلزمه حكم أمانه قصداً ، ثم لزم على غيره ضمناً ، ومثل هذا لا يسمى من باب الولاية والإلزام كشهادته بهلال رمضان يصح في حق نفسه قصداً ، ثم في حق غيره ضمناً [5]، وألفاظ الأمان

---

(١) زيادة من ط .

(٢) وبذلك قال الشافعي رحمه الله ، لأن العبد المحجور عن القتال مسلم من أهل نصرة الدين بما يملكه ، والأمان نصرة للدين بالقول ، لأنه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين ، والنصرة بالقول مملوكة له ، إذ ليس فيها إبطال حق المولى بوجه ، فكان العبد فيها مثل الحر ، ولأنه بالأمان يلتزم حرمة التعرض للكفار في نفوسهم وأموالهم ، ثم يتعدى ذلك إلى غيره فصار كشهادته على هلال رمضان .

(٤) زيادة من ط .

(٥) إذ أن أبا يوسف في رواية مع أبي حنيفة ، وفي رواية أخرى مع محمد رحمهم الله .

(٦) فإن قيل : العبد المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ إذا قاتل فينبغي أن يصح أمانه لشركته في الغنيمة أيضا ، قلت : قد ذكر في السير الكبير أن العبد إذا قاتل بغير إذن مولاه في القياس لا شئ له ، لأنه ليس من أهل القتال وإنما يصير أهلا له عند إذن المولى فيكون حاله كحال الحربي المستأمن إن قاتل بإذن الإمام يستحق الرضخ وإلا فلا ، وفي الاستحسان يرضخ له ، لأنه غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض منفعة ، فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى دلالة ، لأنه إنما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى ، لأنه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال ، وربما يقتل ، فإذا فرغ عن القتال سالماً وأصيبت الغنيمة وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة وهو نظير القياس والاستحسان في العبد المحجور إذا آجر نفسه وسلم من العمل ، وإذا تقرر هذا تبين أنه لم يكن شريكا في الغنيمة حين آمنهم ، أما على وجه القياس فظاهر ، وكذا على وجه الاستحسان ، لأن الشركة إنما تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله ، وحين تثبت الشركة لم يبق وقت الأمان ، وحين آمنهم لم تكن الشركة ثابتة ، فيكون الأمان منه تعريضاً لحق المسلمين بالإبطال ابتداء ، لأن حقهم حين آمن ثابت بالنظر إلى السبب ، فكان من باب الولاية .

للحربي : لا تخف (و)[1] لا توجل ، (أولا)[2] مترس [3] ، ولكم عهد الله أو ذمة الله [تعالى][4] ، أوتعال فاسمع الكلام [5] ، ذكره في السير [6] الكبير .

قوله : **بالاذن** [7] : أي بإذن المولى . قوله : **فلزمه** : أي لزم الأمان المأذون ، يعني نفذ في حقه ، ثم تعدى : (أي تعدى) [8] أمانه إلى الغزاة .

قوله : **وعلى هذا الأصل** [9] : أي على الأصل المذكور ، وهو أن الرق لا ينافي مالكية غير المال يصح إقراره [10] بالحد والقصاص ، لأن العبد فيما يرجع إلى الدم والحياة مبقي على أصل الحرية ، ألا يرى أن المولى لا يملك إتلاف دمه وحياته ، ويجوز أن يقال في قوله وعلى هذا الأصل : أي على الأصل المذكور في الأمان ، وهو أن يثبت الأمان في حقه ثم يتعدى إلى الغير يصح إقراره بهذه الأشياء المذكورة، لأنه يلزم [11] قصداً [12] ، ويلزم مولاه ضمناً [13] .

---

(١) سقط من ك .

(٢) لفظ (أو) ساقط من ك ، ولفظ (لا) ساقط من ط .

(٣) المترس بفتح الميم وسكون التاء وفتح الراء : خشبة توضع خلف الباب . انظر مختار الصحاح ص٩١
قلت : وقوله (لامترس) بمعنى لا تخف فهو من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم .

(٤) زيادة من ك .

(٥) انظر كشف الأسرار ٤ /٣٠١ وشرح المنار ٢ / ٩٦٠ وتيسير التحرير ٢ /٢٧٦ والهداية ٢ / ١٠٤ .

(٦) في ط : سير .

(٧) انظر البند (٧) من الصحيفة قبل السابقة ، وارجع إليه فيما سيذكره الشارح من المتن إلى : ثم تعدى .

(٨) سقط من ك .

(٩) قال الاخسيكثي : وعلى هذاالأصل يصح إقراره ـ أي الرقيق ـ بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة يصح من المأذون، وفي المحجور اختلاف معروف . اهـ انظر الحسامي ص ١٥١ .

(١٠) أي إقرار العبد مأذونا كان أو محجوراً ، وقوله : (بالحد والقصاص) أي بما يوجب الحد والقصاص عليه .

(١١) لعله (يلزمه) .

(١٢) أي لأن إقرار العبد بما يوجب عليه الحد أو القصاص يلاقي حق نفسه قصداً .

(١٣) أي فلا يمنع صحة إقرار العبد بذلك لزوم إتلاف ماليته التي هي حق المولى لأنه بطريق التبع كما تقدم في الأمان .

ثم اعلم أنه إذا أقر العبد بسرقة عشرة دراهم فلا يخلو إما أن يكون مأذوناً أو محجوراً (و) [1] المال قائم أو هالك ، فإن كان مأذوناً يحد[2] ويرد المال إن كان قائماً[3] ، وإن كان هالكاً فلا يرد [4] ، لأن القطع والضمان لا يجتمعان عندنا [5] ، وإن كان محجوراً فإن كان المال هالكاً قطع ولا ضمان [6] ، وإن كان قائما إن صدقة مولاه يقطع ويرد[7] ، أما إذا كذبه ففيه اختلاف ، قال أبو حنيفة رضي الله عنه : يحد ويرد ، أعني تقطع اليد ويرد المال إلى المسروق (منه)[8] وقال أبو يوسف [رحمه الله] [9] يحد ولا يرد ولا يضمن مثله بعد العتاق ، وقال محمد [رحمه الله][10] لا يحد ولا يرد ويضمن مثله بعد العتاق [11] لمحمد رحمه الله أن إقراره بالمال باطل[12] لأن ما في يده لمولاه [13] ، ولا قطع في مال المولى[14] بخلاف المأذون فإن إقراره بالمال صحيح فيقطع تبعاً لثبوت المال، ولأبي يوسف

---

(١) في ك : او .

(٢) عندنا خلافا لزفر رحمه الله .

(٣) بالاجماع .

(٤) اي لا يجب ضمان المال ولكن يحد ، وقال زفر : لا قطع عليه ويؤاخذ بضمان المال في الحال .

(٥) خلافاً للشافعي رحمه الله . انظر الهداية ٢ /٩٧ .

(٦) وقال زفر : لا قطع عليه ويؤاخذ بضمان المال بعد العتق .

(٧) بلا خلاف .

(٨) سقط من ك .

(٩) زيادة من ط .

(١٠) زيادة من ط .

(١١)وهو قول زفر ـ رحمه الله ـ أيضا .

(١٢) ولذا لا يصح إقراره بالغصب .

(١٣) إذ الفرض تكذيب المولى له في إقراره ، فيكون قد أقر بسرقة مال المولى .

(١٤) ثم ان المال أصل في هذا الباب بدليل أن المسروق منه لو قال أبغي المال دون القطع تسمع خصومته ولا يسقط القطع ، وعلى العكس لا تسمع ، وأن المال يثبت في دعوى السرقة بلا قطع فيما لو ادعاها وأقام رجلا وامراتين شهدوا بها فانه يقضى بالمال دون القطع ، وكذا إذا اقر بالسرقة ثم رجع يلزمه المال ولا قطع ، فثبت أن المال في لزوم القطع أصل والقطع تابع ، والتابع من حيث هو لا يتحقق دون متبوعه ، فإذا لم يصح إقراره فيما هو الأصل ـ لما ذكر الشارح ـ لم يصح فيما يبتنى عليه أيضا قلت : وبذا يتضح قوله (بخلاف المأذون ...) إلى آخره .

رحمه الله أن إقراره تضمن شيئين[1] حقه ، وحق مولاه ، فصح الأول لعدم التهمة[2] ، ولم يصح الثاني للتهمة ، ولأبي حنيفة رضي الله عنه أن إقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع لما قلنا [3] صح في حق مولاه تبعا[4] ، أو نقول : إقراره في الحد صحيح لأنه مبقي على أصل الحرية فيه فيقطع ثم يرد المال ضرورة[5] ، لأنه لا قطع في مال المولى .

ثم اعلم أن ما ذكرناه [6] إذا كان العبد كبيراً ، فإذا كان صغيراً فلا قطع عليه بإقراره أصلاً ، لكنه إذا كان مأذوناً يرد المال إن كان قائماً ، وإن كان هالكاً يضمن، وإذا كان محجورا فإن صَدَّقَهُ المولى يُرَد إن كان قائماً ولا ضمان في الهالك لا في الحال ولا بعد العتق ، كذا ذكره الامام الاسبيجابي وغيره [7] .

قوله : **والسرقة المستهلكة** [8] : أراد بالسرقة المسروق مجازاً .

قوله : **وعلى هذا قلنا في جناية العبد** [9] : إلى آخره ، الجناية عبارة عن فعل

---

(١) أحدهما : القطع وهو يلاقي (حقه) إذ أن نفسه بجميع أجزائها ملك له ، وثانيهما : المال المسروق ، وهو يلاقي (حق مولاه) لأن ما في يده لمولاه كما تقدم في دليل محمد رحمه الله .

(٢) لأن ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى .

(٣) أي في دليل ابي يوسف .

(٤) لأن القطع لازم بحكم الشرع بكون المال للمقر له ، إذ لا قطع بمال السيد .

(٥) إذ من ضرورة ثبوت القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة أن يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه كما سيذكر الشارح ، وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع أحد التوأمين فأعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الآخر منه ، ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة ، فهذا مثله ، كذا في المبسوط ، انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٤٠ والتلويح على التوضيح ٣/١٧٢ وشرح المنار ٢ / ٩٦٠ وتيسير التحرير ٢ / ٢٦٩ والهداية ٢ / ٩٦ .

(٦) في ك : ذكرنا .

(٧) انظر فتح القدير ٥ / ٤١٠ .

(٨) انظر البند رقم (٩) من ص ٢٩٢ .

(٩) قال الاخسيكثي : وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطا إنه يصير جزاء لجنايته لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال ، إلا أن يشاء المولى الفداء فيصير عائداً إلى الأصل عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل بالإفلاس ، وعندهما يصير بمعنى الحوالة . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥٢ .

ما ليس للانسان فعله[1]، أي على هذا الأصل السابق ذكره وهو أن الرق ينافي مالكية المال وكمال الحال[2] ، بيانه : أن العبد إذا جنى خطأ تصير رقبته جزاء[3] لجنايته[4] على معنى أنه إذا هلك لا يطالب مولاه ، وإنما تصير رقبته جزاء لعدم إمكان القول بوجوب الدية لأنها إذا وجبت لا يخلو إما أن تجب عليه أو على مولاه، والحصر ظاهر لعدم العاقلة [5] ، ولا يجوز الأول لأنه غير قادر على الأداء لعدم مالكيته على المال ، أو لأن الدية ضمان ما ليس بمال ، والعبد ليس من أهل هذا الضمان لكونه في معنى الصلة لأن (المراد من)[6] الصلة ما يجب بمقابلة ما ليس بمال ، والعبد ليس تجب عليه الصلة لعدم كمال حاله ، ألا يرى أنه لا تجب عليه نفقة المحارم، ولا يجوز الثاني لأن الأصل في الجناية أن يكون موجبها على الجاني لا على غيره، ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿ **ولا تزر [7] وازرة وزر أخرى** ﴾ [8] فلما لم تجب الدية قلنا بصيرورة رقبة العبد جزاء لجنايته لأنه قال عليه السلام : ليس في دار الإسلام دم مفرج [9] ، وتعيين رقبته للجزاء لكونه هو الجاني ، إلا إذا اختار الفداء مولى العبد فيفديه حينئذ بأرشه لأن الواجب الأصلي هو، حتى إذا أفلس المولى

---

(١) هذا تعريف الجناية لغة، وقال بعضهم : الجناية في اللغة اسم لما يكتسب من الشر ، تسمية بالمصدر من جنى عليه شراً ، وهو عام في كل ما يقبح ويسوء ، إلا أنه في الشرع خص بفعل محرم شرعاً حل بالنفوس والأطراف ، والأول يسمى قتلاً وهو فعل من العباد تزول به الحياة ، والثاني يسمى قطعا وجرحاً . اهـ. انظر فتح القدير مع شرح العناية وحاشية سعدى جلبي ١٠ /٢٠٣ .

(٢) اي في أهلية الكرامات حتى أن ذمة الرقيق ضعفت برقه حيث لم تحتمل الدين بنفسها .

(٣) اي يصير العبد للمجني عليه أو لوليه جزاء لجنايته ، فيقال للمولى : عليك تسليم العبد بالجناية إلى وليها ، إلا أن يختار الفداء بالأرش كما سياتي .

(٤) في ك : بجنايته .

(٥) بالاجماع .

(٦) سقط من ك .

(٧) في ك : تز . قلت : وسقوط الراء سهو من الناسخ .

(٨) سورة الأنعام : الآية ١٦٤ ،وسورة فاطر : الآية ١٨ وانظر في تفسير الأولى : القرطبي ٧ / ١٥٧ .

(٩) مفرج : أي مهدر . قلت : قال الامام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي أثناء الكلام على مادة فرج : وفي الحديث : لا يترك في الإسلام مفرج ، قال الأصمعي : هو بالحاء ، وأنكر الجيم ، وقال أبو عبيد : قال محمد بن الحسن : يروى بالجيم والحاء ، ومعناه بالجيم : القتيل يوجد بأرض فلاة لا عند قرية ، يقول : يودى من بيت المال ، وقال أبو عبيدة : هو الذي لا يوالي أحداً ، فإذا جنى جناية كانت في بيت المال =

بعد اختيار الفداء لا يبطل الأرش عند أبي حنيفة رضي الله عنه ، وعندهما يبطل لأنه (في)[1] معنى الحوالة ، أعني كأن العبد أحال (٢) على مولاه ، فإذا أفلس المحتال عليه يعود الدين على المحيل عندهما فكذا هنا ، وأبو حنيفة رضي الله عنه لا يحكم بالإفلاس لأن مال الله [تعالى] [٣] غاد ورائح [٤] .

= لأنه لا عاقلة له . ثم قال في مادة فرح: وفي الحديث: لا يترك في الإسلام مفرح . - بفتح الراء وكذا في سابقه - قال الأزهري: هو المفدوح، وقال الأصمعي: هو الذي أثقله الدين، يقول: يقضى عنه دينه من بيت المال ولا يترك مدينا . اهـ. انظر مختار الصحاح ص ٥٢٠ - ٥٢١ والقاموس ١ /١٧٣ ثم أقول: لعل في معناه ما رواه الطبراني مرفوعا من طريق عمرو بن حزم بلفظ: العمد قود والخطأ دية. اهـ، وفي اسناده عمران بن أبي الفضل وهو ضعيف ، قاله الهيثمي، وما رواه ابن ماجه، وأبو داود، والنسائي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: من قتل في عميا أو رميا يكون بينهم بحجر أو بسوط فعقله عقل خطأ ومن قتل عمدا فقود يديه فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . اهـ بلفظ أبي داود قال السندي: قوله (في عميا) بكسر عين فتشديد ميم مقصور، ومثله الرميا وزناً ، أي في حالة غير مبينة لا يدرى فيه القاتل ولا حالة قتله، أو في ترام جرى بينهم فوجد بينهم قتيل وقوله (فقود يده) أي فحكم قتله قود نفسه، وعبر باليد عن النفس مجازاً أي فهو قود جزاء لعمل يده الذي هو القتل، فاضيف القود إلى اليد مجازاً . اهـ بحروفه، وما رواه ابن ماجة من حديث أبي شريح الخزاعي قال: قال رسول الله ﷺ : من أصيب بدم أوخبل - بفتح الخاء وسكون الباء: الجرح - فهو بالخيار بين إحدى ثلاث فإن أراد الرابعة فخذوا على يديه: أن يقتل أو يعفو أو يأخذ الدية فمن فعل شيئا من ذلك فعاد فإن له نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبدا . اهـ. انظر: سنن ابن ماجة ٢ /٨٧٦ و ٨٨٠ وسنن أبي داود ٤ /١٨٣ و ١٩٦ وسنن النسائي ٢ /٢٤٦ مع حاشية السندي ومجمع الزوائد ٦ /٢٨٦ .

(١) سقط من ط . (٢) في ك : حـال . (٣) زيادة من ط .

(٤) وحاصل المسألة : أن المولى إذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه إلى ولي الجناية كان الأرش دينا في ذمته ، والعبد عبده عند أبي حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه ، وعندهما : إن أدى الدية مكانه وإلا دفع العبد إلى الأولياء إلا إن رضوا بأن يبيعوه بالدية فليس لهم بعد ذلك أن يرجعوا على العبد ، وجه قولهما : أن نفس العبد صار حقا لولي الجناية إلا أن المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد إلى الأرش باختيار الفداء ، فإذا أعطاهم الأرش كان هذا تحويلاً لحقهم من محل إلى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحاً منه ، وإذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا إلى محل يعد له فيكون ذلك باطلاً من المولى ، وهذا لأن الخيار للمولى بطريق النظر من الشرع له إنما ثبت على وجه لا يتضرر به صاحب الحق ، فإذا آل إلى الضرر كان باطلاً كما في الحوالة ، فإن إنتقال الدين إلى ذمة المحتال عليه ثابت بشرط أن يسلم لصاحب الحق ، فإذا لم يسلم عاد إلى المحيل كما كان ، ولأن الأصل أن يكون الجاني هو المصروف إلى جنايته كما في العمد ، وإنما صير إلى الأرش في الخطأ إذا كان الجاني حراً لتعذر الدفع ، فكان إختيار المولى الفداء نقلا من الأصل إلى العارض فكان بمعنى الحوالة ، كأن صاحب الحق أحيل على المولى ، فإذا توى ما عليه بإفلاسه يعود إلى الأصل كما في سائر الحوالات ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول : في جناية العبد قد خير المولى بين الدفع والفداء ، والمخير بين شيئين إذا اختار أحدهما تعين ذلك واجباً من الأصل كالمكفر إذا اختار أحد الأنواع الثلاثة ، فههنا باختياره الفداء تبين أن الواجب هو الدية في ذمة المولى من الأصل ، وأن العبد فارغ من الجناية ، فلا يكون لأولياء الجناية عليه سبيل ولأن الموجب الأصلي في القتل الخطأ هو الأرش فإنه هو الثابت بالنص وهو =

ثم اعلم أن المولى إذا اختار الدفع أو الفداء لا يكون لأولياء القتيل الامتناع [١]، لكن إذا اختار الفداء أعني الأرش والدية يجب عليه حالاً لكونه واجباً باختياره لا شرعاً، فيكون في معنى بدل الصلح، فذاك حال فكذا هذا.

ثم اعلم أن في جناية العبد خطأ ما موجبه الأصلي[٢]؟ قال بعض مشايخنا: الدية لكن للمولى أن يتخلص بدفع العبد لقوله تعالى: ﴿ **من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله** ﴾[٣] وهواختيار صدر الإسلام البزدوي، وقال بعضهم: الموجب الأصلي دفع العبد ولهذا يسقط بموت العبد[٤]، وهو اختيار صاحب الهداية[٥]، فأقول: لا نسلم أن (سقوط)[٦] الوجوب بالموت يدل على أن الموجب الأصلي هو الدفع، وإنما سقط الوجوب بموت العبد لأنه تعين للجزاء بعد تعذر الموجب الأصلي وهو الدية الثابتة بالكتاب، لأن النص لم يفصل بين أن يكون القاتل حراً أو عبداً، بل أثبت الدية عامة في قتل المؤمن خطأ.

ثم اعلم أن كون المولى مخيراً بين الدفع والفداء مذهبنا[٧]، وعند مالك

= قوله تعالى: ﴿ ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى اهله إلا أن يصدقوا ﴾ وفي العبد إنما صير إلى الدفع ضرورة أنه ليس بأهل للصلة ـ على ما تقدم ـ فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الأمر إلى الأصل فلا يبطل بالافلاس، وقيل هذه المسالة مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس، فعنده لما لم يكن التفليس معتبراً لأن المال غاد ورائح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الأولياء إلى ذمته لا إبطالاً، وعندهما لما كان التفليس معتبراً والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا الإختيار من المولى إبطالاً لحق الأولياء. كذا في المبسوط وغيره.

(١) وليس لهم شئ غير ما اختاره المولى وفعله، أما الدفع: فلأن حقهم متعلق به، فإذا خلى بينهم وبين الرقبة سقط، وأما الفداء: فلأنه لا حق لهم إلا الأرش، فإذا أوفاهم حقهم سلم العبد له.

(٢) في ك: الأصل.

(٣) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٤) لفوات محل الواجب.

(٥) راجع في المسالة برمتها: الهداية ٤ / ١٥٠.

(٦) سقط من ك.

(٧) قال صاحب الكشف نقلا عن الأسرار: قلنا في جناية العبد خطا بصيرورة العبد للمجني عليه جزاء بجنايته والوجوب على المولى دون العبد، فيقال للمولى: عليك تسليم العبد بالجناية إلى وليها إلا أن تختار الفداء بالأرش، فيخير المولى بين الدفع بالجناية كما وجب أو الفداء بالأرش.

والشافعي [رضي الله عنهما][1] جنايته تتعلق بذمته يباع فيها إلا أن يقضي المولى ديته كما في سائر الديون[2]، قلنا : لا يمكن إثبات موجب جنايته في ذمته أو (في)[3] ذمة مولاه لما قلنا ، فأوجبنا على المولى تسليم العبد صيانة للدم إلا إذا أفدى[4] ومذهبنا مؤيد[5] بقول ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إذا جنى العبد فمولاه بالخيار إن شاء دفعه وإن شاء فداه[6] .

قوله : **إلا أن يشاء**[7] : إستثناء من قوله إن رقبته تصير جزاء، وقوله : **فيصير**، بالنصب بالعطف على قوله أن يشاء ، يعني لا تصير رقبة العبد جزاء إذا اختار المولى الفداء فيصير الأمر أو الضمان عائداً إلى الأصل وهو الأرش والدية . قوله : **حتى لا يبطل** : برفع اللام، لأن حتى للحال ، أي لا يبطل الأرش بإفلاس المولى .

قوله : **وأما المرض** [8] : قد مر بيان حقيقة المرض في أول الفصل فلا نعيده

---

(١) زيادة من ط .

(٢) فيكون الوجوب على العبد في الأصل ، كذا في الأسرار ، وثمرة الخلاف تظهر في اتباع العبد بعد العتق ، فعند الشافعي ومالك رحمهما الله يؤاخذ بتكميل الأرش بعد العتق ، وعندنا لا يؤخذ به ، هما يقولان : الأصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني ، وأوجب الشرع على العاقلة حمله عنه بطريق المواساة بعذر الخطأ ، ولا عاقلة للعبد لأن العقل بالقرابة - عند الشافعي وهو المعتمد من مذهب مالك - وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع ، فبقي الضمان عليه ، فيباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فأما وجوب الدفع فغير مشروع في موضع ، على أن في شرع الدفع تسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهي مما يرده القياس . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٠٥ والتحقيق ص ٣١٦ والتقرير والتحبير ٢ / ١٨٥ وفتح القدير ١٠ / ٣٣٨ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤ / ٢٤٩ و٢٨٢ .

(٣) سقط من ك .

(٤) في ك : فدى .

(٥) في ك : يؤيد .

(٦) قلت : وهكذا رُوي أيضا عن معاذ بن جبل وأبي عبيدة بن الجراح وعلي - في إحدى الروايتين عنه - رضي الله عنهم . انظر نصب الراية ٤ / ٣٨٩ وفتح القدير ١٠ / ٣٣٨ .

(٧) انظر البند (٩) من ص٢٩٤ واستحضره أيضا فيما سيورده الشارح من المتن إلى قوله : حتى لا يبطل .

(٨) قال الاخسيكثي : وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة ، لكنه لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة - أي خلافة الورثة والغرماء في المال - كان من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله - أي المريض - فيثبت به - أي بالمرض - الحجر إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥٢ .

قوله : **لا ينافي أهلية الحكم**(١) **ولا أهلية العبارة**(٢) : لقيام الذمة والعقل المميز واللسان الناطق(٣) ، والحكم لا يتفاوت بين أن يكون من حقوق الله(٤) [تعالى](٥) أو من حقوق العباد(٦) .

(قوله) : (٧) **لكنه لما كان سبب الموت**(٨) : الضمير راجع إلى المرض ، وإنما قال انه سبب الموت : لأن السبب ما يكون مفضياً إلى الشئ والمرض بترادف آلامه (وتعاقب)(٩) أوجاعه قد يُفضي إلى الموت فيكون سبباً له ، قوله : **فيثبت به** : أي يثبت بسبب المرض منع المريض عن التصرف إذا اتصل المرض بالموت بطريق الاستناد إلى أول المرض(١٠) ، ومعنى الاستناد مر في فصل العلة .

قوله: **بقدر ما يقع به صيانة الحق**: هذا يتعلق بقوله فيثبت به الحجر، يعني يثبت بالمرض الحجر بقدر ما يقع صيانة حق الوارث والغريم وهو الثلثان في حق الورثة(١١)،

---

(١) أي أهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى أو العباد .

(٢) في النسختين : العبادة ، قلت : والتصحيح من عبارة المتن وقد قدمتها في البند (٨) من الصحيفة السابقة .

(٣) إذ المرض لا يخل بذلك ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وإسلامه وجميع ما يتعلق بالعبارة .

(٤) كالصلاة والزكاة .

(٥) زيادة من ط .

(٦) كالقصاص ونفقة الأزواج والأولاد والعبد .

(٧) سقط من ك .

(٨) انظر البند (٨) من الصحيفة السابقة ، وارجع إليه أيضاً فيما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله : بقدر ما يقع به صيانة الحق .

(٩) في ك : وبتعاقب .

(١٠) لأن علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض، فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه، وإذا اتصل بالموت صار أصل المرض موصوفا بالإماتة والسراية إلى الموت من أوله لأن الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام، وكل جزء من المرض مضعف موجب لألم بمنزلة جراحات متفرقة سرت إلى الموت فإنه يضاف إلى كلها دون الأخيرة، فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين أصل المرض الذي أضناه كالنصاب صار متصفاً بالنماء عند تمام الحول من أول الحول، فيستند حكمه وهو الحجر إلى أصل المرض، والتصرف وجد بعده فصار تصرف المحجور عليه، ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به أم لا لم يمكن إثبات الحجر بالشك، إذ الأصل هو الاطلاق .

(١١) لتعلق حق الورثة بهذا القدر .

وقدر الدين في حق الغريم[1]، فقيل كل تصرف واقع منه[2]: أي من المريض إذا كان قابلاً للفسخ كالهبة وبيع المحاباة[3] يصح[4] لصدوره عن الأهل[5] مضافاً إلى المحل، ثم إذا احتيج إلى النقض[6] (ينقض)[7] كما إذا وقع في حق الوارث أو في حق الغريم، وكل ما لا يقبل الفسخ كالإعتاق يجعل كالمعلق بالموت، أي كالمدبر، أعني كما يسعى المدبر في ثلثي قيمته للورثة أو في قدر الدين للغريم إذا لم يكن للميت مال سواه يسعى المعتق في المرض كذلك .

قوله : **كالإعتاق** [8] : نظير لما لا يحتمل الفسخ .

قوله: **كالمعلق:** للتشبيه من حيث السعاية كما قلنا، وإنما قيدنا بقولنا من حيث السعاية: لئلا يقع في وهم المبتدئ أن التشبيه من حيث عدم العتق في [9] الحال، فليس الأمر كذلك لأن العتق في الحال ثابت[10]، وإنما السعاية لصيانة الحقوق عن الضياع، ألا يرى إلى ما ذكر صدر الإسلام في الأصل تصرفات المريض تقع على الصحة ثم تبطل بالموت ما يقبل الإبطال، ونفس الاعتاق لا يقبل الإبطال فيبطل [11] بإيجاب السعاية عليه .

---

(١) ولا يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم أو وارث مثل ما زاد على ثلثي ما بقي بعد الدين، أو على ثلثي الجميع إن لم يكن عليه دين ، ومثل ما تتعلق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها .

(٢) قال الاخسيكثي : فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ فإن القول بصحته واجب في الحال ، ثم التدارك بالنقض إذا احتيج إليه ، وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث ، بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة . اهـ. انظر الحسامي ص ١٥٢ .

(٣) في ك : الجارية . (٤) أي في الحال . (٥) في ك : الأصل . (٦) أي عند الموت الذي اتصل به المرض .

(٧) سقط من ك .

(٨) انظر بند(٢) اعلاه، وانظره ايضا فيما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله: بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ .

(٩) في ك : كما في الحال .

(١٠) قلت : لكنه غير نافذ في الحال كما سيشير إليه فيما يأتي وقد أجمعت عبارة الشارحين على ذلك فقد قالوا : قوله كالاعتاق : إذا وقع على حق غريم بأن أعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين ، أو وارث بأن اعتق عبداً قيمته تزيد على الثلث ، فحكم هذا المعتق حكم المدبر ، يعني كما أن المدبر عبد في حياة المولى في جميع الأحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات ، كذلك المعتق في مرض الموت ، وكما أن المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء وفي ثلثيها للورثة إذا لم يكن للمولى مال سواه كذلك المعتق في المرض حر بعد موت المولى ولكن يسعى للغرماء والورثة ، وأما إذا لم يقع إعتاق المريض على حق غريم أووارث بأن كان في المال وفاء بالدين، أو هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق أحد به، انظر : التحقيق ص٣١٧ وكشف الأسرار ٤ /٣٠٧ والتلويح على التوضيح ٣/ ١٨٣ وشرح النظامي ص١٥٢ وتيسير التحرير ٢ /٢٧٧ وشرح المنار ٢ /٩٦١ .

(١١) في ك : ويبطـــل .

قوله : **بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ** [1] : يعني أن إعتاق المريض بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ إعتاق الراهن صورة ومعنى ، وإعتاق المريض لم ينفذ معنى لأنا أوجبنا السعاية عليه فجعلناه كالمدبر ، ولم نوجب السعاية على معتق الراهن ، بل قلنا يطالب الراهن بقيمته وتوضع مكانه إذا كان الدين مؤجلاً ، وإلا فيطالب بأداء الدين حالاً إلا إذا كان الراهن معسراً فحينئذ يستسعي العبد في قيمته ويرجع بما سعى على مولاه ، وإنما وجب السعاية لأنه صاحب شرط التلف ، لأن المحال شروط ، فأضيف الحكم إليه لتعذر الإضافة إلى صاحب السبب ، وإنما يرجع العبد بما سعى لأن السعاية كسب ، وكسبه ملكه لأنه حصل بعد حصول الحرية بخلاف معتق المريض فإنه لا يرجع بما سعى ، فإنه ليس بنافذ جزماً لتعلق حق الوارث [2] بعينه ، وهذا لم يتعلق حق المرتهن بعينه ، بل حقه في ملك اليد لاستيفاء الدين [3] ، ومسألة [4] رجوع معتق الراهن إذا سعى على مولاه مذكورة في الأصل (و) [5] في الكافي [6] للحاكم الشهيد .

قوله : **وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة** [7] : بأن يؤثر ببعض ماله

---

(١) هذا جواب نقض وهو أن يقال : ما ذكرتم في عدم نفاذ إعتاق المريض إذا كان واقعاً على حق الغريم أو الوارث موجود في إعتاق الراهن ، فإنه إعتاق عبد تعلق به حق المرتهن ، فلو كان ما ذكرتم صحيحاً لما نفذ إعتاقه .

(٢) والغريم (بعينه) أي برقبته .

(٣) وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون ملك اليد ، ولهذا صح إعتاق الآبق مع أن اليد قد زالت عنه لبقاء الملك . انظر التحقيق ص ٣١٨ وشرح المنار ٢ /٩٦٢ .

(٤) في النسختين : ومسلة . قلت : وخطاه ظاهر .

(٥) سقط من ك .

(٦) انظر الايضاح في شرح التجريد لأبي الفضل الكرماني جـ٣ اللوحة ٧٧ .

(٧) قال الاخسيكثي : وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة وأداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذلك ، إلا أن الشرع جوز ذلك من الثلث نظراً له . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥٣ . قلت : وارجع إلى هذه العبارة فيما سيورده الشارح من المتن إلى قوله : نظراً له .

لإنسان، وأداء الحقوق المالية لله تعالى: كالزكاة وصدقة الفطر، وهذا لأن المرض[1] زمان الحجر لتعلق (حق) [2] الوارث وحق الغريم بماله، **والوصية بذلك:** أي بأداء الحقوق المالية (لله تعالى)[3] .

قوله : **إلا أن الشرع :** إستثناء[4] من قوله (وكان القياس) [5] أن لا يملك ، **جوز ذلك :** أي جوز الشرع الصلة وأداء الحقوق المالية والوصية بها **من الثلث نظراً له** أي للمريض ، قال عليه السلام: « إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة على أعمالكم، فضعوها حيث أحببتم أو حيث شئتم»[6]، وقد منع

---

(١) في ك : المريض .

(٢) سقط من ط .

(٣) سقط من ك .

(٤) في ك : استثناه .

(٥) ما بين القوسين وارد بالنسختين إلا أن الناسخ ضرب عليه بخط في ك .

(٦) روي من حديث أبي هريرة ،ومن حديث أبي الدرداء ، ومن حديث معاذ ، ومن حديث خالد بن عبيد ، ومن حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنهم ، فحديث أبي هريرة مرفوعاً : أخرجه ابن ماجه والبيهقي والبزار من طريق طلحة بن عمر والحضرمي لكن بدون : « فضعوها .. » إلى آخر الحديث ، وحكى الزيلعي عن البزار قوله : لا نعلم من رواه عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة مرفوعاً إلا طلحة بن عمرو ، وهو وإن روي عنه جماعة فليس بالقوى . اهـ. وحديث أبي الدرداء مرفوعاً بدون « زيادة ..» إلى آخر الحديث . رواه أحمد ، والبزار في مسنده ، والطبراني في الكبير ، وفي إسناده أبو بكر بن أبي مريم وقد اختلط ، كذا قال الهيثمي ، وحديث معاذ بدون « فضعوها .. » إلى آخر الحديث : رواه الدارقطني والطبراني في الكبير مرفوعاً ، وفي إسناده إسماعيل بن عياش وشيخه عتبة بن حميد وهما ضعيفان ، كذا قال صاحب التعليق المغني ، وقال الهيثمي : فيه عتبة بن حميد الضبي وثقه ابن حبان وغيره ، وضعفه أحمد . اهـ وذكر الزيلعي أن ابن أبي شيبة رواه بسند آخر موقوفاً . وحديث خالد بن عبيد مرفوعاً : رواه الطبراني في الكبير بلفظ حديث أبي هريرة ، وإسناده حسن ، كذا قال الهيثمي وحديث أبي بكر مرفوعاً بلفظ حديث أبي هريرة : أخرجه ابن عدي والعقيلي في كتابيهما وقد أسند ابن عدي إلى النسائي تضعيف أحد رجاله وقال : عامة ما يرويه غير محفوظ أ . هـ، وقال العقيلي فيه : يحدث بالأباطيل : أهـ. انظر سنن ابن ماجه ٢ / ٩٠٤ وسنن البيهقي ٦/ ٢٦٩ ومسند أحمد ٦ / ٤٤٠ ـ ٤٤١ وسنن الدارقطني ٢ / ٤٨٧ ـ ٤٨٨ وشرح ابن العربي المالكي على جامع الترمذي ٨ / ٢٦٩ ومجمع الزوائد ٤ / ٢١٢ ونصب الراية ٤ / ٤٩٩ ونيل الأوطار ٦ / ٤٣ .

رسول الله ﷺ سعد بن مالك[1] [رضي الله عنه][2] أن يوصي بأكثر من الثلث[3]، وهو مشهور[4]، فإن قلت: قوله عليه السلام «حيث أحببتم»: يدل على جواز الايصاء للوارث والقاتل، فلم لا يجوز؟ قلت: إنما لم يجز [5] للحديث المخصص وهو قوله عليه السلام :« إن الله [تعالى][6] قد أعطى كل ذي حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » [7]،

---

(١) هو سعد بن أبي وقاص ، واسم أبي وقاص مالك بن وهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ، يكنى بأبي إسحاق ، وأمه حمنة بنت سفيان بن أمية ، ولد سنة ٢٣ ق. هـ ، وأسلم وهو ابن سبع عشرة سنة ، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة وآخرهم موتاً ، وأحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة، وفداه النبي ﷺ بابويه فقال : فداك أبي وأمي . وهو اول من رمى بسهم في سبيل الله ، ودعا له النبي عليه السلام فقال : اللهم سدد رميته وأجب دعوته ، وهو فاتح العراق ومدائن كسرى ، واختلف في وفاته فقيل سنة ٥٦هـ ، وقيل ٥٧ هـ ، وقيل ٥٨هـ . انظر : غاية النهاية ١ / ٣٠٤ وتهذيب التهذيب ٣ / ٤٨٣ وصفوة الصفوة ١ / ١٣٨ والبداية والنهاية ٨ / ٧٢ وتاريخ بغداد ١ / ١٤٤ وطبقات ابن سعد ٣ / ٩٧ .

(٢) زيادة من ط .

(٣) قلت : منعه صلى الله عليه وسلم لسعد بن مالك أن يوصي بأكثر من الثلث روي من طرق متعددة ، وبالفاظ مختلفة والمعنى واحد ، وقد ذكرت أحد ألفاظه في هامش (٦) من ص ٢٢٢ وتناولته بالتخريج واضيف إليه هنا ما رواه مسلم والترمذي عن سعد قال : مرضت فارسلت إلى النبي ﷺ فقلت : دعني أقسم مالي حيث شئت، فأبى ، قلت : فالنصف ، فأبى ، قلت : فالثلث ، قال : فسكت بعد الثلث ، قال: فكان بعد الثلث جائزاً . أهـ بلفظ مسلم .

(٤) قال الترمذي : حديث سعد حديث حسن صحيح وقد روي عنه من غير وجه . أهـ ، وقال الامام ابن العربي المالكي : قد ذكرت طرق هذا الحديث في الشرح الأكبر وهي كثيرة مروية عن جماعة من ولد سعد . أهـ قلت : ومن هاتين المقالتين يتبين كونه مشهوراً كما قال الشارح . انظر : صحيح مسلم ١١ / ٨٠ و١٥ / ١٨٥ وجامع الترمذي مع شرح ابن العربي المالكي ٤ / ١٩٧ و ٨/ ٢٦٨ .

(٥) في ك : تجوز .

(٦) زيادة من ط .

(٧) روي من حديث أبي امامة ، وحديث عمرو بن خارجة ، وحديث انس رضي الله عنهم مرفوعاً، فحديث أبي أمامة : رواه أبوداود ، والترمذي ، وابن ماجه ، والبيهقي ، وأبو حنيفة ، وقال فيه الترمذي : حديث حسن صحيح . أهـ ، وصححه البيهقي ، وحديث عمرو بن خارجة : أخرجه الترمذي ، والنسائي ، وابن ماجة ، والدارقطني ، والبيهقي ، وقال الترمذي فيه : حديث حسن صحيح ، أهـ ، وحديث انس : أخرجه ابن ماجه بهذااللفظ ، وإسناده صحيح ، قاله محققه نقلا عن مصباح الزجاجة ، وذكر صاحب الجوهر النقي إسناده ثم قال : وهذا سند جيد . أهـ ، واخرجه أيضا الدارقطني والبيهقي انظر سنن أبي داود ٣/ ١١٤ و٢٩٦ وجامع الترمذي ٨/ ٢٧٥ ـ ٢٧٩ وسنن النسائي ٢/ ١٢٨ وسنن ابن ماجه ٢/ ٩٠٥ـ ٩٠٦ وسنن الدارقطني ٢/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥ و ٤٨٩ وسنن البيهقي مع الجوهر النقي ٦/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥ وجامع مسانيد أبي حنيفة ٢/ ٥٨ و٦٤ ـ و٢٣٧ .

وقوله عليه السلام : « لا وصية لقاتل »[1] وإنما قلنا نظراً له : لأن الآدمي لغاية غفلاته ، وكثرة جهلاته يوقع نفسه في الخطيئات والسيئات ، ثم يريد أن يتدارك ذلك في مرضه خوفاً من سخط الله وعقابه ، وشدة[2] بطشه وأليم عذابه بحسنة ماحية للذنوب ، قال [الله][3] تعالى : ﴿ **إن الحسنات يذهبن السيئات** ﴾[4] فيكون تجويز الشرع إقامة الخيرات بالثلث نظراً للمريض لا محالة .

قوله : **ولما تولى الشرع الإيصاء**[5] : إلى آخره ، هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال : لا نسلم أن الشرع جوز تصرف المريض في ثلث ماله ، وكيف يقال هذا ولا يجوز إيصاؤه للورثة أصلاً ، لا في الثلث ولا في غيره[6] ، فأجاب عنه وقال : ولما تولى الشرعُ الايصاءَ يعنى (لما)[7] بين الشرع الإيصاء المذكور في قوله

---

(١) في ط : للقاتل : . قلت : وهذا الحديث أخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث علي بن أبي طالب قال : قال رسول الله ﷺ : ليس لقاتل وصية . اهـ .وفي إسنادهما مبشر بن عبيد ، قال الدارقطني : مبشر بن عبيد متروك الحديث يضع الحديث . اهـ . وقال البيهقي : تفرد به مبشر بن عبيد الحمصي وهو منسوب إلى وضع الحديث ، وإنما ذكرت هذا الحديث لتعرف روايته ، ثم أسند البيهقي إلى أحمد بن حنبل انه قال : مبشر بن عبيد روى عنه بقية وأبو المغيرة أحاديث موضوعة كذب ، ثم أسند البيهقي إلى البخاري أيضاً انه قال : مبشر بن عبيد منكر الحديث . اهـ . قلت : ورواه الطبراني في الأوسط من حديث علي مرفوعاً وفي إسناده بقية وهو مدلس ، كذا قال الهيثمي . انظر سنن الدارقطني ٢ / ٥٢٥ وسنن البيهقي ٦/ ٢٨١ ونصب الراية ٤ / ٤٠٢ والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٣ / ٦٤ .

(٢) في ط : شد .

(٣) زيادة من ط .

(٤) سورة هود : الآية ١١٤ .

(٥) قال الاخسيكثي : ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وأبطل إيصاءه ـ أي المريض ـ لهم ـ أي للورثة ـ بطل ذلك ـ أي إيصاء المريض ـ صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لم يصح بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله ، وبطل إقراره له ،وإن حصل باستيفاء دين الصحة ، وتقومت الجودة في حقهم ـ أي الورثة ـ كما تقومت في حق الصغار . اهـ . انظر الحسامي ص ١٥٣ .

(٦) وصور بعض الشارحين هذا السؤال بعبارة أخرى فقال : وهو أن يقال : لما أجاز الشرع له الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي أن يجوز إيصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق أحد به ، إذ انه والحالة هذه متصرف في حقه ، اهـ بتصرف .

(٧) سقط من ط .

تعالى : ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين ﴾ (١) ببيان قوله : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين(٢) ﴾ (٣) بطل الإيصاء بالورثة(٤) أصلاً وانتسخ ، ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿ آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً ﴾ (٥) معناه أن الله تعالى علمكم قسمة المواريث وأنتم لاتدرون أيهم أقرب لكم نفعاً حتى تعطوه حصته ، يدل على هذا ما روي عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين والأقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما أحب فجعل للذكر مثل حظ (الأنثيين)(٦) وجعل للوالدين لكل واحد منهما السدس وللمرأة الثمن أو الربع وللزوج النصف أو الربع (٧) .

ثم اعلم أن انتساخ الايصاء للوارث بآية المواريث على ما اختاره فخر الإسلام(٨) وصاحب المنتخب(٩) ، ونحن لا نرضى بذلك ، وإن كنا بينا الشرح على مطابقة المشروح لما ذكرنا من السؤال والجواب في باب النسخ، وينظر هنالك (١٠) أما قوله تعالى : ﴿ لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً ﴾(١١) فقيل في تفسيره (١٢):

---

(١) سورة البقرة : أول الآية ١٨٠ .

(٢) في النسختين : الأنثين . قلت : وهو خطأ وقع من الناسخين سهواً .

(٣) سورة النساء : أول الآية ١١ .

(٤) الباء في (بالورثة) بمعنى إلى . انظر القاموس ٢ / ٦٧٩ .

(٥) سور النساء : الآية ١١ .

(٦) في النسختين : الأنثين . قلت وهو خطأ كتابي .

(٧) رواه البخاري والبيهقي عن ابن عباس من هذا الطريق ، ورواه الطبري من طريق مجاهد بن جبر عنه ، ورواه أبو داود بمعناه من حديث عكرمة عنه . انظر صحيح البخاري ٤/٤ و١٥٢/٨ وسنن البيهقي ٢٦٣/٦ وسنن أبي داود ١١٤/٣ وفتح الباري ٣٠٢/٦ ونيل الأوطار ٦ / ٣٩ .

(٨) انظر أصول البزدوي ١٧٨/٣ .

(٩) صاحب المنتخب : هو حسام الدين الاخسيكثي ، والمنتخب : مصنف له في أصول الفقه ، وهو محل هذا الشرح . انظر الحسامي ص١٥٣ .

(١٠) في ك : هناك .

(١١) سورة النساء : الآية ١١ .

(١٢) قوله (فقيل في تفسيره : أي لا تدرون ...) الخ . قلت : القائل هو الزمخشري والعبارة له باختصار . انظر الكشاف ١ / ١٦٤ .

أي لا تدرون من أنفع لكم من آبائكم (وأبنائكم)[1] الذين يموتون، أمن أوصى منهم أم من لم يوص يعني أن من أوصى ببعض ماله فعرضكم لثواب الآخرة بإمضاء [2] وصيته فهو أقرب لكم نفعاً ممن ترك الوصية فوفر عليكم عرض الدنيا، لأن عرض الدنيا فان ، وثواب الآخرة باق .

قوله : **وأبطل إيصاءه لهم** [3]: أي وأبطل الشرع إيصاء المورث للورثة. قوله: **بطل ذلك:** أي الإيصاء للوارث، قوله: **حتى لم يصح بيعه من الوارث:** هذا نتيجة لبطلان [4] الوصية للوارث صورة، لأنه [5] وإن كان معاوضة[6] لكن فيه إيثار الغير [7] للوارث، فصار في صورة الوصية من حيث الإيثار [8]، وإنما قيد بقوله: **عند أبي حنيفة** [رضي الله عنه][9]: لأن عندهما[10] يجوز بيعه للوارث بالقيمة[11].

قوله : **وبطل إقراره له** [12] : أي إقرار المريض للوارث نتيجة لبطلان الوصية

---

(١) سقط من ك .

(٢) في ك : بإيصاء .

(٣) انظر هامش (٥) من الصحيفة قبل السابقة ، وارجع إليه فيما سيذكره الشارح من المتن إلى : قوله : كما تقومت في حق الصغار .

(٤) في ك : للان .

(٥) أي لأن بيع المريض من الوارث شيئا من أعيان التركة .

(٦) في النسختين : معارضة . قلت : والتصحيح من السياق . وقوله : (لأنه وان كان معاوضة) أي معنى لاسترداد العوض من الوارث بقضية عقد المعاوضة .

(٧) قوله : (لكن فيه إيثار الغير) أي المريض (للوارث) أي بالعين .

(٨) ولذلك لم يصح هذا البيع ، لأن الصورة ملحقة بالحقيقة في موضع التحريم ، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله كما سيذكره .

(٩) زيادة من ط .

(١٠) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله .

(١١) لأنه ليس في تصرفه إبطال حق الورثة عن شئ مما يتعلق حقهم به وهو المالية ، فكان الوارث والأجنبي فيه سواء .

(١٢) اعلم أن المريض إذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله ، لأن في إقراره لبعض الورثة تهمة الكذب ، إذ من الجائز أن يكون غرضه من هذا الإقرار إيصال مقدار المال المقر به إلى الوارث بغير عوض ، فيكون وصية من حيث المعنى وإن كان إقراراً صورة ، فيكون حراماً لأن شبهة الحرام حرام . وهذا ما سيشير إليه الشارح فيما يأتي .

للوارث معنى ، لأن إقراره إن لم يكن في صورة الوصية لكن في معنى الوصية لأنه يسلم للوارث العين بلا شئ . قوله : **وإن حصل :** وإن للوصل ، يعني بطل إقراره وإن حصل ذلك الإقرار باستيفاء دين لزمه في الصحة[1] فكيف إقراره بدينٍ لزمه في المرض [2] .

قوله: **وتقومت الجودة في حقهم:** أي في حق الورثة، هذا نتيجة لبطلان الإيصاء للوارث شبهة، بيانه: أن بيع المريض الفضة الجيدة[3] بالفضة الرديئة للوارث لا يجوز، وكذا في الذهب الجيد بالذهب الرديء، لأن فيه شبهة الوصية، والوصية للوارث حرام ، وشبهة الحرام حرام فلا يجوز، تلخيصه: أن المريض لما علم أن الجودة لاقيمة لها عند اتحاد الجنس في الربويات لقوله عليه السلام: «جيدها ورديئها سواء»[4]، اختار هذا البيع إيثاراً للورثة ونفعاً لهم، فيكون (فيه)[5] شبهه الوصية[6] .

---

(١) قوله : (لزمه) أي الوارث (في الصحة) أي في حال صحة المقر .

(٢) وقوله : (لزمه) أي الوارث (في المرض) أي في حال مرض المقر ، ومعنى ما ذكره الشارح : أنه لا يصح إقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وإن لزم الوارث الدين في حال صحة المقر ، لأن هذا إيصاء له بمالية الدين من حيث المعنى ، فإنها تسلم له بغير عوض ، ثم اعلم أنه روي عن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا أقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لأن الوارث عامله في حال الصحة فقد استحق براءة ذمته عند إقراره باستيفاء الدين منه ، فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه ، ألا يرى أنه لو كان دينه على أجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحاً في حق غرماء الصحة ، لكنا نقول : إقراره في الحاصل إقرار بالدين ، لأن الديون تقضى بأمثالها فيجب للمدين على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بدينه ، فكان هذا بمنزلة الإقرار بالدين فلا يصح ، بخلاف إقراره بالإستيفاء من الأجنبي لأن المنع هناك لحق غرماء الصحة ، وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وإنما يتعلق بما يمكن استيفاء ديونهم منه ، فلم يصادف إقراره بالاستيفاء محلاً تعلق حقهم به ، فاما حق الورثة فيتعلق بالدين والعين جميعا ، لأن الوراثة خلافة ، والمنع من الاقرار للوارث إنما كان لحق الورثة ، فإقراره بالإستيفاء في هذا كالإقرار بالدين ، لأنه يصادف محلاً هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا . كذا في المبسوط .

(٣) في ك : الجديدة .

(٤) قال الزيلعي : غريب ، ومعناه يؤخذ من إطلاق حديث أبي سعيد الخدرى ، اهـ ، قلت : وقد سبق الكلام على حديث أبي سعيد رضي الله عنه، وذكر لفظه في حديث الأشياء الستة فارجع إليه ، وانظر نصب الراية ٤ / ٣٧ .

(٥) سقط من ط .

(٦) أي بالجودة .

ثم اعلم أن المصنف لم يأت بنظير لقوله : وحقيقة ، ومراده منها حقيقة الوصية بأن يوصي لبعض ورثته بكذا من المال ، لأن أمر حقيقة الوصية أظهر وأشهر، فلم يحتج إلى ذكر النظير .

قوله : **كما تقومت في حق الصغار :** أي تقومت الجودة[1] ، يعني أن الولي لو باع شيئاً جيداً للصغار بجنسه من نفسه برديء لا يجوز إلا بحسب القيمة[2] .

قوله: **وأما الحيض والنفاس فإنهما لا يعدمان أهلية توجه الخطاب[3]:** وهذا لأن توجه الخطاب بالأهلية الكاملة ، وهي بالعقل والبلوغ وهما حاصل في الحائض والنفساء، فيتوجه الخطاب عليهما ويجب الأداء، إلا أن أداء الصلاة والصوم لما كان من شرطه الطهارة عن الحيض والنفاس لم نقل بوجوب الأداء، لأن المقصود من وجوب الأداء هو الأداء ولا إمكان للأداء لتعلق المشروط وهو الصلاة والصوم بوجود الشرط وهو الطهارة، ثم لما كان قضاء الصلوات مقتضياً للحرج وهو منتفٍ شرعاً قلنا بسقوطها أصلاً [4] بخلاف القضاء في الصوم حيث قلنا فيه بأصل الوجوب دون وجوب الأداء لعدم الحرج في القضاء لعدم التضاعف، وهذا ظاهر .

فإن قلت لا نسلم أن الطهارة شرط لجواز الأداء في الصوم وهو قد يتأدى مع الجناية ، قلت : هذا السؤال غير وارد علينا ، لأنا لم ندع أن مطلق الطهارة شرط، بل

---

(١) في حق الورثة دفعاً للضرر عنهم ، فإن حقهم تعلق بالأصل والوصف جميعا كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم ، فإن الأب والوصي لو باع مال الصغير من نفسه ـ كما سيذكر الشارح ـ أو من غيره تتقوم الجودة فيه ، حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه أصلا ، كذا هنا ، ألا يرى أن المريض لو باع الجيد بالرديء من الأجنبي يعتبر خروجه من الثلث ، ولو لم تكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة كذا في التحقيق .

(٢) انظر التحقيق ص ٣١٨ وكشف الأسرار ٤ / ٣٠٨ وتيسير التحرير ٢ / ٢٧٩ وشرح النظامي ص ١٥٣ .

(٣) قال الاخسيكثي : وأما الحيض والنفاس فإنهما لا يعدمان أهليةً بوجه ما ، لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلاة فيفوت الأداء بهما ، وفي قضاء الصلاة حرج لتضاعفها فسقط بهما أصل الصلاة ، ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله . اهـ . انظر الحسامي ص ١٥٤ .

(٤) أي قلنا بسقوط أصل وجوبها عن الحائض والنفساء .

قلنا إن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط، فإن قلت: ماالفرق بين الطهارتين حيث اشترطتم الطهارة عن الحيض والنفاس ومااشترطتم الطهارة عن الجنابة؟ قلت: أما شرط الطهارة عنهما فلقوله عليه السلام: «الحائض تدع (الصوم والصلاة)[1] أيام (أقرائها)»[2] وأما عدم شرط الطهارة عن الجنابة فلإشارة كتاب الله [تعالى][3] لأنه جوز المباشرة إلى طلوع الصبح الصادق[4] فلابد حينئذ من أن يصبح جنباً، فلو كانت الجنابة منافيةً للصوم لم يجوز للصائم المباشرة إلى الخيط الأبيض.

قوله: **عنهما** [5]: أي عن الحيض والنفاس، وقوله: **بهما**: أي بالحيض والنفاس.
قوله: **فلم يسقط أصله**، أي أصل الصوم لأنا قلنا بالوجوب دون وجوب (الأداء)[6].

قوله: **وأما الموت**[7]: هذا آخر العوارض السماوية، وقد مر بيان حقيقته،

---

(١) في ط: الصلاة والصوم.

(٢) في ط: أقرائهما: قلت: بهذا اللفظ ذكر هذا الحديث في كتب الأصول، وبمعناه ما رواه الأئمة الستة في كتبهم من حديث معاذة العدوية أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها: أتقضي الحائض الصلاة إذا طهرت؟ قالت: أحرورية أنت؟ كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر فيامرنا بقضاء الصوم ولا يامرنا بقضاء الصلاة. أهـ بلفظ النسائي، وهذاالحديث استدل به صاحب الهداية على سقوط الصلاة عن الحائض وحرمة الصوم عليها، وبمعناه أيضا ما رواه البخاري ومسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال للنساء: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها. أهـ مختصراً بلفظ البخاري. انظر صحيح البخاري ١/ ٦٨، ٧١ وصحيح مسلم ٢/ ٦٥، ٤/ ٢٧ وسنن ابن ماجه ١/ ٢٠٧ و٥٣٤ وسنن أبي داود ١/ ٦٩ وسنن النسائي ١/ ٣١٩ وجامع الترمذي ١/ ٢١١ ونصب الراية ١/ ١٩٣ ونيل الأوطار ١/ ٣٢٧.

(٣) زيادة من ك.

(٤) بقوله تعالى في سورة البقرة: الآية ١٨٧: ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾.

(٥) انظر هامش (٣) من الصحيفة السابقة، وارجع إليه فيما سيذكر من المتن إلى: قوله: فلم يسقط أصله.

(٦) في ك: القضاء. قلت: والصحيح ما دونته من ط. انظر التحقيق ص ٣٢٠.

(٧) قال الاخسيكثي: وأما الموت فإنه عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لفوات غرضه وهو الأداء عن اختيار، ولهذا قلنا انه يبطل عنه ـ أي الميت ـ الزكاة وسائر وجوه القرب، وإنما يبقى عليه المأثم. اهـ. انظر الحسامي ص ١٥٤.

اعلم أن الموت عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف كالصلاة والزكاة والصوم [١] والحج، وإنما قلنا انه عجز خالص احترازاً عن الرق[٢] لأنه عجز أيضاً لكن ليس بخالص لكونه على شرف الزوال[٣] وإنما قلنا بسقوط التكليف: لأن المقصود من التكليف هو الأداء عن اختيار، ولا أداء بالعجز الخالص المنافي للقدرة أصلاً فيسقط ، قوله : **وهو الأداء**[٤] : الضمير راجع إلى غرضه ، أي الغرض من التكليف الأداء . (قوله)[٥] ولهذا قلنا : إيضاح لقوله : يسقط . قوله : **وإنما يبقى عليه المائم** : وهذا لتقصيره لعدم أدائه حال حياته[٦] .

قوله : **وما شرع عليه لحاجة غيره**[٧] : اعلم أن ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو إما أن يكون بطريق الصلة أوْ لا ، وإن لم يكن بطريق الصلة فلا يخلو إما أن يكون حقا[٨] يتعلق بالعين أو بالدين ، فالأول يسقط بالموت إلا أن يوصي كما سيجيء ، والثاني وهو كالعواري والودايع ، والمغصوب [٩] لا يسقط بالموت بل

---

(١) اعلم أن الزكاة تسقط عن الميت عندنا في حق أحكام الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافاً للشافعي رحمه الله .

(٢) والمرض والصغر والجنون .

(٣) ولبقاء جهة قدرة فيه للعبد بخلاف الموت .

(٤) انظر هامش (٧) من الصحيفة السابقة، وارجع إليه فيما سيذكر من المتن إلى: قوله وإنما يبقى عليه المائم .

(٥) سقط من ك .

(٦) ثم ان الاثم من أحكام الآخرة ، والميت ملحق بالأحياء في تلك الأحكام .

(٧) قال الاخسيكثي: وما شرع عليه ـ أي على الميت ـ لحاجة غيره إن كان حقاً متعلقاً بالعين يبقى ببقائه، لأن فعله فيه غير مقصود، وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم إليه مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت ـ المفلس ـ لا تصح إذا لم يخلف مالا أو كفيلاً كان الدين عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح لأن ذمته في حقه كاملة، وإنما ضمت إليه المالية في حق المولى، وإن كان شرع عليه بطريق الصلة بطل إلا ان يوصى به فيصح من الثلث . اهـ. انظر الحسامي ص ١٥٤ ثم اعلم أن الأحكام المتعلقة بالميت أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، فأما أحكام الدنيا فاقسام أربعة: منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والصوم، ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع ومنها ما شرع لحاجته، ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته، وقد سبق بيان القسم الأول من أحكام الدنيا، وهذا بيان القسم الثاني، وبيان الباقي يأتي .

(٨) في ك : حق . (٩) في ك : والغصوب .

يبقى ببقاء العين، لأن فعل من عليه غير مقصود في حقوق العباد، وإنما المقصود وصول صاحب الحق إلى حقه، ولهذا لو ظفر بجنس حقه يجوز له أن يأخذ بخلاف حقوق الله تعالى لأن الفعل فيه مقصود لتحقيق الابتلاء، ألا ترى أن الفقير إذا ظفر بجنس مال الزكاة ليس له أن يأخذه[١]، والثالث يسقط بالموت إلا إذا بقي من الميت المال أو الكفيل، وإنما يسقط بالموت في حق أحكام الدنيا، لأن الدين وصف ثابت في الذمة يظهر أثره في المطالبة وقد سقطت المطالبة في الدنيا عن نفس الميت لخراب ذمته فيبطل الدين أيضا، لأن ثبوت الوصف بلا محل محال، أما بقاء الاثم: فلعدم خراب ذمته في حق أحكام الآخرة، ألا [يرى][٢] أنه يثاب ويعاقب بحسب عمله في القبر، بخلاف ما إذا ترك مالاً لأنه في آخر حياته يتعلق بماله الدين فيبقى كما كان، وبخلاف ماإذا كان إنسان عنه كفيلاً حال حياته، لأنه إنما[٣] كفل عنه حال صحته توجه المطالبة على الميت فيبقى الدين لصحة ذمة الكفيل، وعذر سقوط المطالبة بقاء في حق الميت لا في حق الكفيل، أما ذمة الكفيل عن الميت المفلس وإن كانت صحيحة لم تجز كفالته عنه لأن الكفالة للمطالبة[٤]، ولا مطالبة على الأصيل[٥] فكذا لا مطالبة على الكفيل فلم تقع الكفالة صحيحةً أصلاً، هذا مذهب أبي حنيفة (رحمه الله)[٦] وعند صاحبيه[٧]: تصح الكفالة عن الميت المفلس لأن الدين لم يسقط [٨]

---

(١) عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له أن يأخذ مقدار الزكاة ، وتسقط الزكاة به كما في دين العباد ، لأن المال هو المقصود عنده دون الفعل .

(٢) في ك : ترى .

(٣) قوله (لأنه إنما) قلت لعله : لأنه لما .

(٤) أي لأن الكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الأصل لا لالتزام أصل الدين .

(٥) لسقوطها عن الميت كما تقدم .

(٦) في ك : رضي الله عنه .

(٧) بين سطورك : رحمهما الله . ثم اعلم أن أبا يوسف ومحمداً والشافعي قالوا : تصح الكفالة عن الميت وإن لم يخلف مالا ولا كفيلاً .

(٨) بل الدين مازال واجبا عليه بعد موته إذ الموت لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة ومبطلا لها ، وهو واجب التسليم والإيفاء ، موصوف بانه مطالب به حقا للمدعي .

ولهذا يؤاخذ به في الآخرة[1] ، ولو تبرع به إنسان يصح[2] ، والجواب : لا نسلم أن المؤاخذة في الآخرة تدل على عدم السقوط في حق أحكام الدنيا ، ألا يرى أن الصوم والصلاة تسقط في حق أحكام الدنيا لعدم إمكان الأداء ويطالب بهما في الآخرة ، ولا نسلم أن التبرع يدل على عدم السقوط [3] ، ألا يرى أن التبرع يوجد ولا دين هناك أصلا كما لو تبرع إنسان لإنسان بشيء من غير أن يكون قضاء لحق ، فعلم أن التبرع لا تعلق له بالدين أصلاً .

قوله: **لأن فعله غير مقصود**[4]: أي لأن فعل من عليه في الحق المتعلق بالعين غير قصود، قوله: **وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة:** أي وإن[5] كان ذلك الحق ديناً لم يبق بمجرد[6] بطلان الذمة. قوله: **حتى ينضم إليه مال:** يعني حتى (يبقى)[7] من الميت مال، والضمير في إليه: راجع إلى الذمة، وتذكير الضمير على تأويل المذكور. قوله: **وهو ذمة الكفيل:** الضمير راجع إلى ما، أي الذي تؤكد به الذمم ذمة الكفيل. قوله: **ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه:** هذا إيضاح لقوله: وإن كان ديناً لم يبق . قوله : **كأن الدين ساقط :** (أي)[8] بالموت يعني في أحكام الدنيا ،

---

(١) بالإجماع ، ولو ظهر له مال يطالب به في الحال .

(٢) ويثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة ، إذ الاستيفاء هو المطلوب منها ، فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم أن المطالبة مملوكة ايضا ، لكنه عجز عن المطالبة لإفلاس الميت، وعدم قدرته على الأداء لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس .

(٣) إذ أن صحة أداء المتبرع حاصلة لأن الأداء يلاقي جانب صاحب الحق دون المدين ، حتى لو كان في حال حياته لم يصر المدين مؤديا ، بل يبرأ ، كما لو أبرأه رب الدين عنه ، والدين باق في حق صاحب الدين لأنه لم يخرج به من أن يكون مستحقا بموت الآخر ، وحكم السقوط عن المدين لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له ، كذا في الأسرار .

(٤) انظر هامش (٧) من الصحيفة قبل السابقة ، وارجع إليه فيما سيذكره من المتن إلى قوله : إلا أن يوصي.

(٥) في ك : فإن .

(٦) في ك : لمجرد .

(٧) في ك : يبق .

(٨) سقط من ك .

قوله : **بخلاف العبد المحجور:** هذا جواب سؤال وهو أن يقال: إن ضعف الذمة في الميت والمحجور سواء، وإفلاسهما متحقق ، فلم لا تجوز الكفالة عن الميت المفلس وتجوز عن المحجور إذا أقر بالدين[١]؟ فأجاب عنه وقال: بخلاف العبد المحجور، يعني أن الكفالة عنه صحيحة لكون ذمته كاملة في حق الاقرار لكونه عاقلاً بالغاً[٢].

قوله: **وإنما ضمت إليه المالية:** هذا جواب سؤال مقدر أيضا وهو أن يقال: لا نسلم أن ذمة المحجور كاملة، ألا ترى أنه إذا جنى جناية خطأ يؤمر المولى بالدفع (أ)[٣] والفداء، فلو كانت ذمته كاملةً لم يدفع في الجناية كالحر، فأجاب عنه وقال: وإنما ضمت إليه المالية لرعاية حق المولى، بيانه: أن العبد فيه معنى الآدمية ومعنى المالية، واعتبار إقراره بالآدمية، واعتبار الدفع بالمالية، وكلامنا في كمال ذمته في حق الاقرار وهو حاصل، ودفعه في الجناية لا يرد علينا لأنه لمعنى آخر، ولك أن تقول ان ذمة المحجور المقر في حق المحجور كاملة لكونه مكلفاً، ولهذا يؤاخذ بإقراره بعد العتق، وإنما لم ينفذ إقراره في الحال في حق المولى لأن ماليته حق المولى، والضمير في حقه: راجع إلى الإقرار أو إلى المحجور على ماذكر[٤] بيانه، والضمير في إليه: راجع إلى الذمة على تأويل المذكور ، ويجوز أن يرجع إلى العبد.

قال بعض الشارحين [٥] : قوله وإنما ضمت : جواب إشكال ، فإنه لما ذكر أن ذمة العبد كاملة في حقه ورد على هذا القول بيعه عند استغراق الدين برقبته ، وهو دليل ضعفها [٦] ، فأقول : فيه ضعف ، لأن كلام المصنف وقع في العبد المحجور لا في العبد المطلق حتى ترد مسألة المأذون شبهة .

---

(١) وإن لم يكن العبد المحجور مطالباً به .

(٢) فيكون محلا للدين ، والمطالبة ثابتة . إذ يتصور أن يصدقه المولى فيطالب في الحال ، ويتصور أن يعتقه المولى فيطالب بعد العتق ، فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ، ويؤاخذ الكفيل به في الحال وإن كان الأصيل غير مطالب به ، لان تأخر المطالبة عن الأصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل .

(٣) سقط من ط .

(٤) في ك : ذكرنا .

(٥) المراد ببعض الشارحين هنا : حسام السغناقي .

(٦) انظر الوافي ص ٣٩٥ .

(قوله)[1] : **وإن كان شرع عليه بطريق الصلة** : أي على الميت ، وهذا كنفقة المحارم ، وفي بعض الشروح قال : كالزكاة وصدقة الفطر[2]، وفيه نظر لأنه لا فائدة فيما ذكر هذاالشارح سوى التكرار ، لأنه بين المصنف [رحمه الله][3] حكم بطلان الزكاة وسائر وجوه القرب بالموت قبل هذا بخطوط ، فإن قلت : لا نسلم أنه ليس فيه فائدة سوى التكرار ، بل فيه فائدة ترتيب حكم الإيصاء ، والمصنف لم يذكر حكم الإيصاء عند قوله : تبطل عنه الزكاة[4] . قلت : نعم لم يذكر عند قوله : تبطل عنه الزكاة ، لكنه ذكر حكم الايصاء في بيان أحكام المرض (عند)[5] قوله (إلا)[6] أن الشرع جوز ذلك من الثلث[7] ، وقد بيناه ، فيكون فيه تكرار خال عن الفائدة . قوله : **إلا أن يوصي** : استثناء من قوله : **يبطل** ، أي يبطل ما شرع على الميت بطريق الصلة بالموت [8] ، إلا إذا أوصى فحينئذ تعتبر من الثلث [9]، فإن قلت: كيف يصح الإيصاء بنفقة المحارم والوصية للوارث لا تجوز؟ قلت : المراد منه الإيصاء لمحرمٍ غير وارث كالخال الفقير مثلا وللميت ابن[10] .

قوله : **وأما الذي شرع (له)[11] فبناء على حاجته**[12]: أي الذي (شرع)[13]

---

(١) سقط من ك .
(٢) انظر التحقيق ص ٣٢٢ والوافي ص ٣٩٤ وكتاب مفتاح الأصول : الورقة ٢٢٠ .
(٣) زيادة من ك .
(٤) انظر هامش (٧) من ص ٣٠٩ .
(٥) سقط من ك .
(٦) سقط من ك .
(٧) انظر هامش (٧) من ص ٣٠١ .
(٨) لأن ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق ، والرق يمنع وجوب الصلات ، فالموت به أولى .
(٩) لأن الشرع جوز تصرفه في الثلث نظراً له، ونفع الوصية راجع إليه فيجب تصحيحها نظراً له .
(١٠) انظر كشف الأسرار ٤ /٣١٣ وما بعدها ، والتحقيق ص ٣٢١ وشرح المنار ٢ /٩٦٥ .
(١١) سقط من ك .
(١٢) قال الاخسيكثي : وأما الذي شرع له فبناء على حاجته ، والموت لا ينافي الحاجة ، فيبقى له ما ينقضي به الحاجة ، ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ، ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظراً له . اهـ . انظر الحسامي ص ١٥٥ .
(١٣) سقط من ك .

للميت فهو بناءً على حاجته ، بيانه: أن الإنسان حياً كان أوميتاً محتاج[1]، وما شرع له بعد موته فهو بناء على حاجته كالجهاز وغيره، والموت لا ينافي الحاجة[2] بل يقررها، فقلنا ببقاء ما يتأدى به حاجة الميت، فلما كان كذلك قدم ما كان حاجة الميت إليه أمس وهو تجهيزه ، وتكفينه، ثم دينه، ثم وصيته، ثم الإرث، أما تقديم الكفن: فلأنه لباس الميت فيعتبر بلباسه حال حياته ، فكما (لا)[3] ينزع عنه أصحاب الديون وغيرهم لباس الحياة فكذا لا ينزعون لباس الممات، والجامع هو الحاجة، أما تقديم الدين والوصية على الإرث: فلشرعية الميراث بعدهما، قال تعالى: ﴿ **من بعد وصية يوصي بها أو دين** ﴾[4] وأما تقديم الدين على الوصية فبالإجماع لشدة احتياج الميت إلى قضاء الدين، لأنه يؤاخذ بالدين في الآخرة إذا لم يقض، ولا يؤاخذ بالوصية إذا لم تنفذ [5] ثم اعلم أن تقديم وصاياه من الثلث على الإرث فيما إذا كانت الوصية بشئ بعينه، فأما إذا كانت شائعة نحو الوصية بالثلث أو الربع لا تقدم الوصية على الميراث، بل يكون الموصى له شريك الورثة، ثم اعلم أن تجهيز الميت إنما يقدم على الدين إذا كان الدين غير متعلق بعين التركة، أما إذا كان متعلقاً بعين التركة فحينئذ يقدم الدين على التجهيز كالمجني عليه يكون أحق بالعبد الجاني والمرتهن يكون أحق بالمرهون فإن [6] فضل شئ من ذلك يكفن[7]

---

(١) لأن العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم ، إذ هي تثبت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى وإحداثه ، والعبودية مستلزمة للحاجة ، لأنها تبتنى على العجز والافتقار ، فشرعت لهم من المرافق ما تندفع به حوائجهم، والموت لا ينافي الحاجة كما سيذكر الشارح .

(٢) لأن الحاجة تنشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ، ولهذا قيل : الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ، ولا عجز فوق الموت ، فعرفنا أن الموت لا ينافي الحاجة .

(٣) في ك : له .

(٤) سورة النساء : الآية ١١ .

(٥) فكان النظر في تقديم الدين على الوصية، ثم انه واجب ، والوصية تبرع ، فكان إسقاط الواجب أهم من التبرع .

(٦) في ك : وان .

(٧) في ك : يكن .

به ، وإلا كفن من بيت المال [١]، كذا في فرائض [٢] الشيخ الامام ركن الإسلام أبي الفضل الكرماني (رضي الله عنه)[٣] .

قوله: **ولذلك**[٤] **قدم جهازه** [٥] : إيضاح لقوله: الذي شرع له فبناء على حاجته، وقد اندرج بيانه فيما ذكرنا، والجهاز بفتح الجيم وكسرها: ما أصلح حال الانسان[٦] . قوله: **نظراً له** : أي للميت، يعني أن انتفاع الورثة بمال الميت بطريق الخلافة عن الميت نظر للميت من حيث أن انتفاعهم كانتفاعه، لأنهم يبقون اسمه، ويذكرونه بخير، وبقاء الاسم بالذكر بالخير[٧] حياة حقيقية، وسعادة سرمدية، ولأنهم أولى الناس به في حياته ومماته ، فصرف المال بعد الوصية وغيرها إليهم يكون نظراً للميت لا محالة، ألا يرى إلى ما نطق به الحديث: « لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة » .

قوله : **ولهذا بقيت الكتابة** [٨]: هذا إيضاحٌ لقوله : والموت لا ينافي الحاجة [٩]، يعني أن الموت لما لم يكن منافياً للحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى [١٠] والمكاتب[١١] ، أما بعد موت المولى : فلأنه محتاج إلى بقاء الكتابة لينال به ثواب فك الرقبة [١٢] ، وأما بعد موت المكاتب : فلأنه محتاج أيضاً إلى بقاء الكتابة

---

(١) انظر التحقيق ص ٣٢٢ وشرح المنار ٢ /٩٦٨ وتيسير التحرير ٢ /٢٨٤ والهداية ٤ /١٧٥والميراث المقارن ص٧٦ .

(٢) لم اجد من نسب للشيخ الامام ركن الإسلام أبي الفضل الكرماني مصنفاً في الفرائض .

(٣) في ك : رحمه الله . (٤) في النسختين : وكذلك . قلت : والتصحيح من المتن .

(٥) انظر هامش (١٢) من الصحيفة قبل السابقة وارجع إليه فيما سيذكره من المتن أي عند قوله : نظرا له .

(٦) انظر مختار الصحاح ص ١٣٠ . (٧) في ط : الخير .

(٨) قال الاخسيكثي : ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥٥ .

(٩) انظر هامش (١٢) من الصحيفة قبل السابقة . (١٠) بلا خلاف .

(١١) أي وبقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا ، فتؤدى كتابته منه ، ويحكم بحريته في آخر جزء من أجزاء حياته حتى يكون ما بقي ميراثاً لورثته ، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال كتابته ـ كما سيذكر الشارح ـ وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما .

(١٢) ولأنه محتاج أيضا إلى حصول بدل الكتابة على ملكه لتستوفى منه ديونه فيتخلص به من العذاب .

لينال به (في)[1] آخر حياته شرف الحرية التي يظهر أثرها في أولاده[2] المولودين أو المشترين حالة الكتابة حيث يعتقون ، وفي موت المكاتب خلاف الشافعي[3] [رحمه الله][4] لنا : أن الكتابة عقد معاوضة[5] بين المولى والمكاتب فلا يبطل بموت المولى ، فكذا لا يبطل بموت المكاتب والجامع الحاجة[6] . قوله : **عن وفاء**[7] : يريد به أن يموت المكاتب ويترك مالاً وافياً لبدل الكتابة[8] .

---

(١) سقط من ك .

(٢) في ط : أولاد .

(٣) فقد قال الشافعي رحمه الله: تنفسخ الكتابة بموت المكاتب والمال كله للمولى ـ وهو مذهب زيد ابن ثابت رضي الله عنه ـ لأنها لو بقيت إنما تبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل إلى المولى ، إذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية ، والميت ليس بمحل للعتق ابتداء ، لما في العتق من إحداث قوة المالكية وذلك لا يتصور في الميت ولا يجوز أن يستند العتق إلى حال حياته لأن المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط ،وفي إسناده إلى حال حياته إثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الأداء ، وهذا بخلاف ما إذا مات المولى لأن بعد موت المولى أمكن القول ببقاء الكتابة ، لأن محل العقد قائم قابل للعتق ، والمولى إنما يصير معتقاً عند أداء البدل بالكلام السابق ، وذلك قد صح ولزم في حال الحياة ، فموته لا يبطل الكتابة ، فأما العبد فمحل العتق ، وإنما يحتاج إلى محلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه ، وقد بطلت المحلية فيبطل الحكم .

(٤) زيادة من ط .

(٥) في ك معارضة .

(٦) بيانه : أن الكتابة عقدُ معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم ، فان المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ، ومكاسبه من حيث اليد والتصرف أيضا على سبيل اللزوم ، وثبت للمكاتب بما ملك حق أن يؤدى الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه وحريته كما ثبت للمالك حق أن يقبض فيتمم ملكه في أصل المال ، فهذا يتمم ملكه بالقبض في رقبة المال ، والمكاتب يتم إحراز نفسه بالأداء من ملكه ، فكان لكل واحد حق قبل صاحبه بالعقد بحق المالكية الثابتة بهذا العقد ، وهذه المالكية ثبتت للمكاتب لحاجته إلى إحراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية ، كما أن مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته إلى ملك البدل وصيرورته معتقاً بواسطته ، وإحرازه الولاء الذى صار المعتق به بمنزلة الولد ، وحاجة المكاتب اقوى الحوائج ، لأن الحرية راس مال الحي في أحكام الدنيا ، إذ الرقيق في حكم الأموات ، لأن الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما والدليل على كونها أقوى الحوائج أنه ندب في هذاالعقد إلى حط بعض البدل بقوله تعالى: ﴿ وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ﴾ ليكون أقرب إلى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته كما بين الشارح ، فلأن يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته إلى حصول الحرية أولى ، لأن حاجته إلى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه إلى الولاء .

(٧) انظر هامش (٨) من الصحيفة السابقة .

(٨) انظر : التحقيق ص٣٢٣ والتوضيح مع التلويح ٣/١٨٦ وشرح المنار ٢/٩٦٩ .

قوله : **وقلنا** [1] : هذا أيضاً إيضـاح عطفاً على قوله: بقيت[2]، يعني أن المعتدة تغسل زوجها لأن المالكية شرعت لدفع حاجة المالك، والمالك هنا وهو الزوج محتاج إلى الغسل[3] بخلاف صورة العكس حيث لا يَغْسِل الزوج إياها[4]، لأن المملوكية ليست مشروعة[5] لدفع حاجة[6] المملوك[7]، فانقطعت المملوكية[8] بمجرد الموت[9]، والمالكية لم تنقطع إلى انقضاء العدة [10] .

قوله : **ولهذا تعلق حق المقتول** [11]: إلى آخره، أي لما قلنا من الأصل وهو احتياج الميت إلى المال تعلق حق المقتول بالدية المنقلبة من القصاص حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه من الدية [12]، وهذا كما إذا قتل الأب ابنه عمداً، أو عفا أحد الأولياء يسقط القصاص لحرمة الأبوة ولشبهة العفو، فتجب الدية. قوله: **مالاً:**

---

(١) قال الاخسيكثي : وقلنا أن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها ، لأن الزوج مالك فبقي ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة ، بخلاف ما إذا ماتت المرأة لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت .أهـ . انظر الحسامي ص ١٥٦ .

(٢) انظر هامش (٨) من الصحيفة قبل السابقة .

(٣) والمالكية لم تنقطع إلى انقضاء العدة كما سيذكر العلامة .

(٤) خلافاً للشافعي رحمه الله لقوله عليه السلام لعائشة : لو مت قبلي لغسلتك . وجوابه : أن معنى غسلتك : قمت بأسباب غسلك .

(٥) في النسختين : شرعت .

(٦) في ك : الحاجة .

(٧) بل شرعت حقا عليها .

(٨) ومن ثم ارتفع النكاح بموتها بجميع علائقه ، فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها .

(٩) إذ لو بقيت المملوكية لحاجة المملوك لصارت حقا له ، وهو فاسد ، لأن ذلك يؤدي إلى اعتبارها لاثبات ضد موجبها .

(١٠) فبقي حل المس والنظر كما بعد الطلاق الرجعي . انظر كشف الأسرار ٤ /٣٢٣ ، وتيسير التحرير ٢ /٢٨٦ .

(١١) قال الاخسيكثي : ولهذا تعلق حقّ المقتول بالدية إذا انقلب القصاص مالاً ، وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث لأنه يجب عند انقضاء الحياة ، وعند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته ، ففارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما . أهـ . انظر الحسامي ص ١٥٦ وارجع إلى هذه العبارة في كل ما سيذكره الشارح من المتن خاصاً بهذه المسالة .

(١٢) وتجري فيها سهام الورثة ،وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لا للمقتول كما ستعرف .

نُصبَ بنزع الخافض، أي إلى مال، لأن الانقلاب لازم . قوله: **يثبت للورثة ابتداء :** أي يثبت القصاص للورثة ابتداء ، أي ليس ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة كما في إرث المال ، وإنما قلنا يثبت (لهم)[1] ابتداء : لأن القصاص لتشفي الصدور، ودرك الثأر ، ولاحظ للميت في ذلك، ويحصل لهم التشفي بالقصاص لأنهم كانوا ينتفعون بحياة مورثهم، وقد أتلفها القاتل، فلحق الورثة الضغن فتشفوا بالقصاص، ولهذا يثبت عفو الورثة قبل موت الجريح . قوله : **بسبب انعقد للمورث:** وأراد[2] بالسبب : سبب القصاص وهو القتل العمد، والباء في بسبب [3] يتعلق بقوله : يثبت ، ولهذا صح عفو الجريح قبل موته[4] . قوله : **لأنه يجب:** دليل قوله (تعلق)[5] حق المقتول بالدية يعنى إنما تعلق حق المقتول بالدية ، لأن القصاص يجب عند انقضاء الحياة . وعند انقضائها لا يجب للمقتول إلا ما يحتاج إليه وهو المال لا القصاص، ويجوز أن يقال : هذا دليل قوله: يثبت للورثة، يعنى إنما يثبت للورثة القصاص بذلك السبب لأن القصاص يجب عند إنقضاء الحياة. قوله: **لأنه:** أي لأن القصاص، وعند ذلك إنقضاء الحياة، **له:** أي للمقتول، **ما يضطر إليه:** (أي يضطر)[6] الميت (إليه)[7] أي يحتاج إليه وهو (المال و)[8] الضمير في إليه: راجع إلى ما، ويضطر: بضم الياء لأن الاضطرار متعد .

قوله : **ففارق الخلف الأصل :** أي ففارق الدية القصاص ، وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال : لم قلتم إن القصاص يثبت للورثة ابتداء ، وخلفه وهو الدية

---

(١) سقط من ك .

(٢) في ك : وإن أراد .

(٣) في ط : سبب .

(٤) استحسانا لأن العفو مندوب إليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان .

(٥) في ك : تعالى .

(٦) سقط من ك .

(٧) سقط من ك .

(٨) سقط من ك .

تثبت للميت، فلو كان الأمر كما قلتم لما ثبت الخلف للمقتول[1]، لأن الخلف لا يفارق الأصل[2] فأجاب عنه وقال فارق [3] الخلف الأصل لاختلاف حالهما[4]، لأن الميت يحتاج إلى المال [5] لقضاء الديون وتنفيذ الوصايا، ولا يحتاج إلى القصاص لأنه (لا)[6] يحصل له التشفي، وهذا (كالتيمم)[7] والوضوء حيث تشترط النية للأول دون الثاني لاختلاف حالهما، لأن الماء مطهر بطبعه والتراب لا[8] .

قوله : **وأما أحكام [9] الآخرة فله فيها [10]** : أي فللميت في أحكام الآخرة حكم الأحياء حتى يثاب ويعاقب بحسب عمله في حياته ، والقبر له في حق أحكام الآخرة كالرحم للماء، والمهد[11] للطفل في حق أحكام الدنيا من حيث أن

---

(١) بل كان ينبغي أن يثبت الخلف وهو الدية للورثة ابتداء من غير أن يثبت للميت فيه حق ومن غير أن تجري فيه سهام الارث .

(٢) أي في الحكم .

(٣) في ك : ففارق .

(٤) وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة ، والخلف يصلح لذلك ، ويثبت مع الشبهة ، والخلف قد يفارق الأصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما كما سيذكر الشارح .

(٥) في ك بعد لفظ (المال) وقبل لفظ (لقضاء) هذه العبارة: وقال ففارق الأصل لاختلاف حالهما . قلت : وهو تكرار ظاهر .

(٦) سقط من ك .

(٧) في ك : كاليتيم .

(٨) ثم اعلم أن في قول صاحب المتن المشروح (القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث) اشارة إلى القسم الرابع من الأقسام التي ذكرتها لك في أول الكلام على الأحكام المتعلقة بالميت . انظر التحقيق ص ٣٢٤ وشرح المنار ٢ / ٩٧٠ وشرح النظامي ص ١٥٦ .

(٩) في ط : الأحكام .

(١٠) قال الاخسيكثي : وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء لأن القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء، والمهد للطفل في حق الدنيا وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار ، أو حفرة نار ، ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضة بكرمه وفضله . اهـ . انظر الحسامي ص١٥٦ . ثم اعلم أن أحكام الآخرة أربعة كأحكام الدنيا ، أولها : ما يجب للميت على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع إلى النفس والعرض ، وثانيها : ما يجب عليه من الحقوق والمظالم ، وثالثهما: ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الإيمان واكتساب الطاعات والخيرات، ورابعها: ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي، والتقصير في العبادات ، وله في جميع هذه الأحكام حكم الأحياء لما ذكره صاحب المتن .

(١١) المهد : الموضع يهيأ للصبي ويوطأ . القاموس ١ / ٢٩٠ .

الميت يوضع في القبر [1] إلى زمان ، ثم يخرج منه يوم البعث كالحمل والطفل يخرجان من الرحم والمهد بعد زمان ، فكما يثبت للحمل والطفل أحكام الدنيا يثبت للميت أحكام الآخرة، أما أمر الطفل فظاهر، وأما الحمل فيثبت له الإرث والوصية وهما من أحكام الدنيا .

قوله : **وضع فيه**[2]: أي في القبر، وفاعل **وُضع**[3]: روضة دار، والضمير (البارز)[4] في : **أن (يصيره)**[5] راجع إلى القبر .

فصل في العوارض المكتسبة: قال بعضهم[6] الجهل اعتقاد الشئ على خلاف ما هو به، وفيه نظر، لأن من لم يدر التوراة يسمى جاهلاً بها، وإن لم يعتقد على خلاف ما هو به، وكذا من لم يدر الأصول يسمى جاهلاً بها وإن لم يعتقد على خلاف ما هو به، إلى غير ذلك[7]، والصحيح أنه (معنى)[8] يضاد العلم عند احتماله عادة ، وإنما قيدنا بقولنا [9] عادة : لأن الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة ، وإن كان يجوزه العقل .

قوله : **(فأنواع)** [10] **أربعة** [11] : (و) [12] في هذا التقسيم

---

(١) في ك : قبره .　　(٢) انظر هامش(١٠) من الصفحة السابقة .

(٣) لعلها : ونائب فاعل وضع، قلت: وذهب غيره إلى أن نائب الفاعل هو الميت، وجعل (روضة دار) خبرا لمبتدا محذوف تقديره هو فقال: روضة دار: أي هو - يعني القبر - روضة دار إن كان من أهل الكرامة والثواب ، أو حفرة نار إن كان من أهل الشقاوة والعقاب . اهـ . انظر التحقيق ص ٣٢٤ وكشف الأسرار ٤ / ٣٢٤ وما بعدها .

(٤) سقط من ك .　　(٥) في ك : يصيروه .　　(٦) في ط : بعض .

(٧) كما اعترض عليه بأنه يستلزم كون المعدوم شيئا ، إذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود ، أو كون المعدوم المجهول غير داخل في الحد ، وكل منهما فاسد .

(٨) سقط من ك .　　(٩) في ط : بقوله .　　(١٠) في ك : أنواع .

(١١) قال الاخسيكثي : فصل في العوارض المكتسبة : اما الجهل فانواع أربعة - جهل لا يصلح عذراً ولا شبهة وهو غايته ، وجهل هو دونه ، وجهل يصلح شبهة، وجهل يصلح عذراً ، والأول هو المراد بقوله - جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر، وانه لا يصلح عذراً في الآخرة أصلاً - وإنما قيد بقوله في الآخرة: لأنه ربما يجعل عذراً في أحكام الدنيا بأن التزم الكافر عقد الذمة ، فان جهله حينئذ يدفع عذاب القتل في الدنيا وإن لم يدفع عنه عذاب الآخرة - لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل ، اهـ وستاتي بقية الأنواع في المتن تباعا. انظر الحسامي ص ١٥٧ .

(١٢) سقط من ك .

نظــر عندي[1] ، لأن القسم الثالـث كمـا يصلـح شبهـة يصلح عـذراً ، ألا تـرى أن ذلـك المـحـتـجم[2] لم يؤاخذ[3] بالكفـارة ، وذلك الزاني[4] لم يحد ، فـعلم أن جهلهما اعتبر عذراً في حق الكفارة والحد ، والقسم االرابـع كما يصلح عذراً يصلح شبـهة ، ألا يرى أن من أسلم في دار الحرب ولم تبلغه الدعوة لا يلزمه حد الزنا أصلاً ، فـعلم أن جهله يصلح شبـهة ، فعلى هذا كان ينبـغي أن يذكر هذين القسمين قسماً واحداً ، فافهم .

قوله : **لأنه مكابرة وجحود** [5] : والمكابرة عبارة عن تعاظم النفس عن الانقياد إلى الحق ، والجـحـود هو الإنكار مع العلم . ألا يرى إلى قـوله (جل وعـلا)[6]: ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً**﴾ [7] . قوله : **بعد وضوح الدليل** [8]: أي بعد ظهور الدليل على الصـانع ، بيانه : أن الدلائل القـاطعة والبراهين الساطعة عقلاً ونقلاً شاهدة بأن صـانع العالم تبارك وتعالى موجود واحد لا شريك له ، قديم باق إلى غير ذلك من الصفات اللائقة بذاته ، والكافر بعد قيام الدلائل [9] قد كابر فلم يعتبر جهله أصـلاً [10] ، ودلائل الوجود والوحدانية ممـا يطول ذكره ، فلم يذكرها خوفاً من الملالة ، وقد عرفت في كتب الكلام .

---

(١) وعند غيره لانظر فيه ، لأن بين القسم الثالث والرابع فرقاً ستعرفه في مكانه .

(٢) الذي افطر على ظن أن الحجامة فطرته .

(٣) في ك : يؤاخذه .

(٤) بجارية والده على ظن أنها تحل له .

(٥) انظر هامش (١١) في الصحيفة السابقة .

(٦) في ط : تعالى .

(٧) سورة النمل : الآية ١٤ وانظر في تفسيرها : الكشاف ٢ / ١٢٢ .

(٨) انظر هامش (١١) من الصحيفة السابقة .

(٩) في ك : الدليل .

(١٠) وكذلك الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة ، والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه إلى ردها وإنكارها ،وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرناً بعد قرن إلى يومنا هذا ، فكان إنكارها بمنزلة إنكار المحسوس ، فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذراً بوجه في الآخرة . انظر التحقيق ص ٣٢٥ وشرح النظامي ص ١٥٧ والتلويح على التوضيح ٣ / ١٩٠ .

قوله : **وجهل هو دونه**[1] : إنما قال انه جهل دون الجهل الأول ، وإن كان كل واحد لا يصلح عذراً في الآخرة ، لأن صاحب هذاالجهل متأول دون الأول فإنه غير متأول . قوله : **وهو جهل صاحب الهوى** [2] : أراد به صاحب البدعة ، وهذا كما يقول القرامطة[3] (وأوائل)[4] الفلاسفة[5] ، والجهمية[6] إن الله تعالى لا يوصف بكونه شيئاً وموجوداً وحيّاً وعالماً وقادراً خوفاً عن لزوم التشبيه[7] ، وكما يقول

---

(١) قال الاخسيكثي : وجهل هو دونه أي دون جهل الكافر، وهذا هو النوع الثاني ـ لكنه باطل لا يصلح عذراً في الآخرة أيضا ، وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى ـ وفي أحكام الآخرة، وجهل الباغي، لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه، إلا أنه متأول بالقرآن فكان دون الأول ، لكنه لما كان من المسلمين أو ممن ينتحل الإسلام لزمنا مناظرته وإلزامه ، فلم نعمل بتأويله الفاسد . اهـ. انظر الحسامي ص١٥٨ .

(٢) انظر الهامش السابق مباشرة .

(٣) القرامطة : طائفة من هجر والبحرين انتسبوا إلى رجل من سواد الكوفة يقال له (قرمط) بكسر القاف وسكون الراء وكسر الميم في آخره طاء ، وقد ذهبت إلى القول بتناسخ الأرواح، وجاهرت بترك الإسلام جملة قائلة بالمجوسية المحضة، وبما سيذكره الشارح واتفقت على أن تفسد في الإسلام ، وتفرق دعوتها ، فقسمت الدنيا على أربعة أرباع ، واختارت أربعة من الرجال وأنفذوهم إليها ، وتبعهم عالم لا يحصون ، فعمت فتنتهم كثيراً من الآفاق لا سيما في بلاد اليمن والشام والعراق . انظر التعليقات السنية بذيل الفوائد البهية ص٢٠ وانساب العرب للسمعاني . الورقة ٤٤٨ وطبقات فقهاء اليمن ص ٧٥ والملل والنحل ٢ /٥ و٢٩ والفصل في الملل والنحل ١ /٩٠ و٢ /١١٦ و١٢٦ .

(٤) في ك : وأويل .

(٥) تقدمت ترجمة الفلاسفة ، أما أوائلهم : فقد ذهبوا إلى ما سيذكره الشارح ، وهم : تاليس ، وانكساغورس، وانكسيمانس، وانبذقلس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، انظر الملل والنحل ٢ /١٥٨ ومابعدها .

(٦) الجهمية هم أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة ، ظهرت بدعته بترمذ ، وقتله مسلم ابن أحور المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم أشياء منها قوله : لا يجوز أن يوصف الباري بصفات يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيها ، فنفى كونه حيّاً عالماً ، واثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لانه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ، ومنها إثباته علوماً حادثة للبارى تعالى ، فقال : لا يجوز أن يعلم الشئ قبل خلقه ، وقوله : أن الجنة والنار يفنيان بعد أهلهما فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم أهل النار بجحيمها ، إذ لا تتصور حركات لاتتناهى آخرا كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا ، وحمل قوله تعالى : ﴿ خالدين فيها أبدا ﴾ على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة كما يقال : خلد الله ملك فلان ، ووافق المعتزلة في نفي الرؤية وإثبات خلق الكلام ، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع ، وقد رد عليه السلف ونسبوه إلى التعطيل ، انظر انساب العرب للسمعاني : الورقة ١٤٥ والملل والنحل ١ /١٠٩ والفصل في الملل والنحل ٢ /١٢٦ .

(٧) لأن كل صفة من هذه الصفات قد يوصف بها غيره .

بعض المعتزلة إنه حي لا بحياة، قادر لا بقدرة[1]، وهذه الصفات لنفي أضدادها لا بطريق التحقيق، وكما تقول المشبهة والكرامية [2] إنه على العرش، وكما يقول بعضهم إنه من جهة الفوق[3] وهذا كله باطل لا يصلح عذراً في الآخرة وإن كانوا يتمسكون بظواهر[4] الآيات[5] والأخبار[6] أو بالرأي لمخالفته (الدليل)[7] الواضح الذي لا شبهة فيه، لأنه لا مشابهة بين صفتنا وصفة الصانع تعالى وتقدس، لأن الأولى حادثة والثانية قديمة، وكون الحي حياً لا بحياة (ككون[8] المتكلم)[9]

---

(١) بل هو حي بذاته، وقادر بذاته.

(٢) الكرامية: هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام النيسابوري، وهو ممن يثبتون الصفات لله تعالى، إلا انه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه، وقد نص على أن معبوده على العرش استقراراً، وعلى أنه بجهة فوق ذاتاً، وأطلق عليه اسم الجوهر، وقال بجواز انتقاله، وتحوله ونزوله، هذا؛ والكرامية طوائف يبلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ستة هم: العابدية، والنونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية، وأقربهم الهيصمية، ولكل رأي، إلا أنهم اتفقوا على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة، وقالوا الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال. انظر أنساب العرب للسمعاني: الورقة ٤٧٦ والملل والنحل ١/١٤٤ والفصل في الملل والنحل ٢/١١١ و١١٧ و١٢٢ ومقالات الإسلاميين ١/١٤١ والفرق بين الفرق ص ٢٥ و٢١٥.

(٣) في النسختين: الفرق.

(٤) في ك: بظاهر.

(٥) كقوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ سورة طه: الآية ٥.

(٦) من ذلك مارواه أبو داود ٤/٢٣١ وابن ماجة ١/٦٩ والترمذي ١٢/٢١٧ وأحمد ٣/٢٠٢ - شرح أحمد شاكر من حديث العباس بن عبدالمطلب قال: قال رسول الله ﷺ: هل تدرون ما بعد ما بين السماء والأرض؟ ان بعد مابينهما إما واحدة أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة، ثم السماء فوقها كذلك - حتى عد سبع سماوات - ثم فوق السابعة بحر بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل مابين سماء إلى سماء، ثم على ظهورهم العرش بين أسفله وأعلاه مثل مابين سماء إلى سماء، ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك. أهـ مختصراً من لفظ أبي داود، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب وروى الوليد بن أبي ثور نحوه ورفعه، وروى شريك بعضه وأوقفه ولم يرفعه. أهـ. ومنه ما رواه أبو داود من حديث جبير بن مطعم قال: قال رسول الله ﷺ: ان الله فوق عرشه وعرشه فوق سماواته أهـ. وصححه من طريق أحمد بن سعيد. قال أبو الحسن الأشعري: مذهب أهل السنة والحديث أنه على العرش كما قال عز وجل: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ولا نقدم بين يدي الله في القول بل نقول: استوى بلا كيف. مقالات الإسلاميين ص ٦٢٠. وللاستزادة يراجع شرح العقيدة الطحاوية ٢/٣٧٢ - ٣٩٤ ط مؤسسة الرسالة.

(٧) سقط من ك.

(٨) في ك: لكون.

(٩) سقط من ك.

متكلماً لا بكلام وهو قول رذل[1]، ولو كان متمكناً على العرش بعد أن لم يكن متمكناً لأن العرش لم يكن موجوداً في الأزل بالاتفاق يلزم أن يكون الباري متغيراً عما (كان[2]) والتغير من أمارات الحدث، ومن تكلم بمثل هذا فهو صاحب هذيانات[3]، ومنشأ ترهات[4]، كافر بالله تعالى، مدعٍ للإسلام وليس به. ولا يجوز أن يكون الصانع من جهة الفوق، لأنه يقتضي أن يكون داخلاً تحت تخصيص مخصص، والدخول تحت التخصيص من أمارات الحدث، بيانه: أن من جاز عليه جهة الفوق جاز عليه جهة اليمين والشمال، والإختصاص بالفوق لا يكون إلا بتخصيص مخصص، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والباقي يعرف في علم الكلام [إن شاء الله تعالى] [5].

قوله: **(و)** [6] **في أحكام الآخرة** [7]: وهي كرؤية الباري، وعذاب القبر والسؤال فيه. وشفاعة أهل الكبائر[8]، وكل ذلك ينكره المعتزلة، وكبعث الأجساد وإحيائها وتنكره الدهرية[9] لعنهم الله، وعند بعض الفلاسفة الحشر للأرواح لا للأجساد، وكل ذلك باطل[10] لا يصلح عذراً، أما الرؤية: فإنها ثابتة لأن

---

(١) الرذل ـ بفتح فسكون: الدون الخسيس. انظر مختار الصحاح ص٢٦١ وإنما كان هذا القول كذلك: لأنه يحيل العقل أن يحكم بعالم لا علم له، وحي لا حياة له، وقادر لا قدرة له، ولا يفرق بين قول القائل: ليس بعالم وبين قوله: لا علم له، وكذا في جميع الصفات.

(٢) في ك: كا.

(٣) الهذيان: التكلم بغير معقول لمرض أو غيره.

(٤) الترهات: جمع، مفرده: ترهة ـ بضم التاء، وفتح الراء المشددة ـ وهي الباطل. انظر القاموس ٢/٥٧٣ و٦٧٥. ولعل المؤلف يقصد بذلك الكرامية مشبهة الخالق بالمخلوق، وعند أهل السنة كما في الطحاوية أنه تعالى مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٣٧٢ ط مؤسسة الرسالة ١٩٨٧).

(٥) زيادة من ط.

(٦) سقط من ط.

(٧) انظر هامش (١) من ص ٣٢٣.

(٨) أي: والشفاعة لأهل الكبائر.

(٩) الدهرية: هم الطبيعيون من أهل الأهواء والنحل الذين يقابلون أرباب الديانات تقابل التضاد، واعتمادهم على الفطرة السليمة، والعقل الكامل، والذهن الصافي، وهم يعتمدون على المحسوس ويركنون إليه، ويظنون أنه لا عالم سوى ما هم فيه من مطعم شهي، ومنظر بهي، ولا عالم وراء عالم المحسوس، وذهبوا إلى أن العالم لم يزل، وقال بعضهم بتناسخ الأرواح لكن إلى نوع أجسادها التي فارقت. انظر الملل والنحل ٢/٩٣ والفصل في الملل والنحل ١/٩ و٩١.

(١٠) لأن الدلائل الناطقة بهذه الأحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن إنصاف، فالجهل بها (لا يصلح عذراً) في الآخرة كجهل الكافر.

اللـه تعالى موجـود (والموجود)[1] يجوز أن يـرى ، فتجوز رؤية اللـه تعالى، إلى غير ذلـك من الـدلائـل العقليـة (والنقليـة)[2] وأما عذاب القبـر فلقوله عليـه السـلام: « استنزهـوا البـول ، فـإن عـامـة عـذاب القبـر منـه»[3]، وأمـا الشـفـاعـة: فلقـوله تعـالى: ﴿ لا يملكـون الشفـاعـة[4] إلا مـن اتخـذ عنـد الرحـمـن عهـدا ﴾ [5] ولقوله عليه السلام : « شفـاعتي لأهل الكبائر من أمتي »[6] . وأما بعث

(١) سقط من ك .

(٢) سقط من ك. ثم من الأدلة النقلية على ذلك قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ سورة القيامة : الآيتين ٢٢ و٢٣ ، وايضا ما رواه الشيخان من حديث أبي سعيد ، وأبي هريرة رضي الله عنهما مرفوعاً ، وفيه طول . انظر صحيح البخاري ٩/١٢٧ ـ ١٣١ وصحيح مسلم ٣ / ٢٥ .

(٣) روي من حديث أبي هريرة ، ومن حديث ابن عباس ، ومن حديث أنس ـ رضي الله عنهم ـ مرفوعاً ، فحديث أبي هريرة: رواه الدارقطني بهذا اللفظ من حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة مرفوعاً ، ثم قال: الصواب مرسل . أهـ ، وأخرجه هو والحاكم وأحمد ، وابن ماجه ، والبيهقي من حديث أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ : « أكثر عذاب القبر من البول » وقال الدارقطني : صحيح . أهـ ، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولا أعرف له علة ، ولم يخرجاه . أهـ ، وحديث ابن عباس : رواه الدارقطني ، والحاكم ، والبيهقي ، والبزار ، والطبراني في الكبير وفي إسنادهم أبو يحيى القتات ، وثقه يحيى بن معين في رواية ، وضعفه الباقون ، كذا قال الهيثمي ، وقال الدارقطني : لا بأس به . وسكت الحاكم عنه . قلت : ولفظ الجميع عدا الحاكم قريب جداً من لفظ الشارح .وحديث أنس: رواه الدارقطني من طريق أبي جعفر الرازي ، ثم قال : المحفوظ مرسل . أهـ ، قلت : وأبو جعفر هذا متكلم فيه، قال ابن المديني : كان يخلط ، وقال أحمد : ليس بقوي . وقال أبو زرعة : يهم كثيراً . انظر سنن الدارقطني ١/٤٧ وسنن ابن ماجه ١ /١٢٥ والمستدرك ١ / ١٨٣ ـ ١٨٤ ، ومسند أحمد ٢ /٣٢٦ وسنن البيهقي ٢ /٤١٢ ومجمع الزوائد ١ /٢٠٧ ونصب الراية ١ /١٢٨ ونيل الأوطار ١ /١١٢ .

(٤) في النسختين : الشافعة. قلت : وهو خطأ كتابي مخالف لرسم المصحف .

(٥) سورة مريم : الآية ٨٧ قال البعض في تفسيره : العهد هنا : توحيد الله تعالى والايمان به ، أي لا يملك الشفاعة المجرمون لكن من اتخذ عند الرحمن عهدا فإنه يملك الشفاعة . انظر الكشاف ٢ / ١٦ والقرطبي ١١/١٥٣ .

(٦) روي مرفوعاً بهذا اللفظ من حديث أنس ، ومن حديث جابر ومن حديث ابن عباس ، ومن حديث ابن عمر، ومن حديث كعب بن عجرة رضي الله عنهم، فحديث أنس : رواه أبو داود ٤ / ٢٣٦ من طريق أشعث الحداني عنه ، ورواه الترمذي، والبيهقي ٨/١٧ والحاكم من حديث ثابت البناني عنه ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه . أهـ ، وسكت عنه البيهقي ، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه أهـ ، وأخرجه ابن ماجة ٢ /١٤٤١ والترمذي ، والحاكم من حديث جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر مرفوعاً ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه يستغرب من حديث جعفر بن محمد . أهـ ، وصححه الحاكم على شرط مسلم، وحديث ابن عباس : أخرجه الطبراني في الكبير ، وحديث ابن عمر ، وكعب بن عجرة : أخرجهما الخطيب في تاريخه. وانظر جامع الترمذي ٩/٢٦٦ ـ ٢٦٧ والمستدرك ١ /٦٩ والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٢ /١٧٨ .

الأجساد (فثابت لقوله)[١] تعالي: ﴿ وأن الله يبعث من في القبور ﴾[٢] ولقوله تعالى: ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ﴾[٣] والعقل يجوز ذلك، والإله قادر فلا معنى للإنكار بعد ذلك.

قوله: **وجهل الباغي** [٤]: إذا أراد بالباغي[٥] الخوارج فإنهم يستحلون قتل العادل إذ عندهم كل من أذنب صغيراً كان أو كبيراً كافر[٦] بالله تعالى، حلال قتله إلا أن يتوب لقوله تعالى: ﴿ **ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها** ﴾[٧] وتأويلهم فاسد، لأن الإيمان هو التصديق، لكن الإقرار شرط إجراء الأحكام، ومن عصى غير مستحل [٨] فتصديقه قائم لا يحل قتله لبقاء إيمانه في قلبه لأن موضعه فيه كما قال (الله) [٩] تعالى: ﴿**أولئك كتب في قلوبهم الإيمان**﴾[١٠] وكما قال (الله)[١١] تعالى: ﴿ **إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان** ﴾[١٢] يحققه أن الله (تبارك وتعالى)[١٣] أطلق اسم الإيمان على العصاة وقال: ﴿ **يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص** ﴾ [١٤] هذا لأن القصاص لا يكون إلا بالعمد، والقتل

---

(١) في ط: فثابت فلقوله. وفي ك: ثابت لقوله.
(٢) سورة الحج: الآية ٧.
(٣) سورة يس: الآية ٧٩.
(٤) انظر هامش (١) ص ٣٢٣.
(٥) قوله: (إذا أراد بالباغي) هكذا بالنسختين، قلت: ولعلها (أراد بالباغي) كذا، كما يدل عليه السياق، ثم اعلم أن الباغي هو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد، فإن لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص كما ستعرفه.
(٦) في ك: كافراً.
(٧) سورة النساء: أول الآية ١٤.
(٨) في ك: مستحيل.
(٩) زيادة من ط.
(١٠) سورة المجادلة: الآية ٢٢.
(١١) زيادة من ط.
(١٢) سورة النحل: الآية ١٠٦.
(١٣) في ط: تعالى، وفي ك: تعالى تبارك وتعالى.
(١٤) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

العمد معصية كبيرة، والعاصي غير المستحل ليس بمتعد حدود الله [تعالى] (1) لقيام تصديقه، إلا أنه فاسق لخروجه عن الطاعة (فلا)(2) حجة لهم إذاً بالآية.

قوله: **لكنه لما كان من المسلمين أو ممن ينتحل الإسلام (3)**: والأول كالباغي، فإنه مسلم، ألا ترى إلى قول علي رضي الله عنه: إخواننا بغوا علينا، والثاني كصاحب الهوى الذي غلا وكفر لكنه منتحل للإسلام، أي مدع(4) له يعني(5) أنه مسلم في زعم نفسه (6) وليس بمسلمٍ في الحقيقة، والضمير في لكنه راجع إلى المذكور وهو صاحب الهوى والباغي.

قوله: **ولا منعة له يضمن(7)**: قيد به لأنه إذا كان له منعة أي أهل نصرة يذبون عنه لا يضمن لعدم دخوله تحت ولاية الامام، لأن الأحكام لابد لها من الإلزام (أو)(8) الإلتزام، والإلزام غير ثابت لعدم ولاية الإمام، وكذا الإلتزام لأنه يعتقد الإباحة بتأويله الفاسد، إلا أنه يأثم.

قوله: **وكذلك سائر الأحكام تلزمه (9)**: أي تلزم الباغي، وهو كالصلاة والزكاة والصوم وغير ذلك (10).

---

(1) زيادة من ك.

(2) في ك: و.

(3) انظر هامش (1) من ص ٣٢٣.

(4) في ط: مدعى.

(5) في ك: معنى.

(6) فلزمنا مناظرته وإلزامه قبول الحق بالدليل، ولا نعمل بتأويله الفاسد، بخلاف الكافر لأن ولاية المناظرة والإلزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه. انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٣٦ وما بعدها.

(7) قال الاخسيكثي: وقلنا ان الباغي إذا أتلف مال العادل أو نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الأحكام تلزمه. اهـ. انظر الحسامي ص ١٥٩.

(8) في ط: و. قلت: وستعلم وجه صحة ما أثبته من ك في الهامش بعد التالي.

(9) انظر هامش (7) عاليه.

(10) بيانه: أننا معاشر الحنفية قلنا إذا أتلف الباغي نفس العادل أو ماله مستحلاً بتأويل أنه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر، والكافر يحل قتله وتلف ماله فهذا التأويل فاسد لا نعمل به، فلم =

قوله: مردود [1]: خبر قوله: جهل من خالف. قوله: ليس بعذر أصلاً: أي جهل من خالف في اجتهاده كتاب الله أو الحديث المشهور ليس بعذر أصلاً، حتى لو قضى

= نحكم بإباحة نفسه وماله في حقه بتاويله ، بل يجب عليه الضمان إذا لم تكن له منعة، أي قوة وعسكر، وكذلك سائر الأحكام التي تلزم المسلمين تلزمه ، لأنه مسلم، وولاية الالزام باقية عليه، وإذا كان للباغي منعة سقطت عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة، ووجب العمل بتاويله الفاسد، فلم يؤاخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يؤاخذ أهل الحرب به بعد الإسلام، وقال الشافعي رحمه الله: يلزمه الضمان وان كان له منعة ، لأنه مسلم ملتزم أحكام الإسلام ، وقد اتلف بغير حق، فيجب عليه الضمان ، لأنه من أحكام الإسلام ، ولا عبرة لتاويله لأنه مبطل في ذلك وكيف يعتبر اعتقاده بعد ما التزم أحكام الإسلام لإثبات أمر على خلافه، بخلاف الحربي لأنه غير ملتزم حكم الإسلام أصلا، ولنا حديث الزهري قال: وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا متوافرين فاتفقوا على أن كل دم أريق بتاويل القرآن فهو موضوع ،وكل مال اتلف بتاويل القرآن فهو موضوع ، وكل فرج استحل بتاويل القرآن فهو موضوع، وأن تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الإسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجر شرعي بأن قبل الكافر الذمة، لأن حجج الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا تلزم إلا بعد البلوغ ، فإذا انقطع البلوغ عدمت الحجة، فكان تدين كل قوم عن تاويل بمنزلة تدين الآخر من غير مزية لأحدهما على الآخر، والاستحلال بحكم مخالفة الدين حكم يجوز أن يكون كما جاز لنا في البغاة وإن كانوا مسلمين ، فساوى تدينهم تديننا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الالزام بالمنعة القائمة كما جعل كذلك في أهل الحرب وحق الأنكحة، وهذا بخلاف الاثم فإن الباغي يأثم وإن كان له منعة، لأن المنعة لا تظهر في حق الشارع، والخروج على الله تعالى حرام أبدا ، والجزاء واجب لله تعالى أبدا إلا أن يعفو، فاما ضمان العباد فيحتمل أن لا يكون كما في الخمر ، وإنما وجب شرعاً فلا يجب إلا بعلم الخطاب والتامل فيه ، وبخلاف الباغي الذي ليس بممتنع ، لأن المانع من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق ، فكان جهله بالحجة بسبب تعنته في الاعراض عن سماع الحجة والتامل فيها ، ولا عبرة للتعنت ، فصار العدم به كان لا عدم ، كذا في الأسرار ، وهذا إذا هلك المال في يده ، فان كان قائماً في يده وجب رده على صاحبه ، لأنه لا يملكه بالأخذ كما لا نملك مال أهل البغي ، والتسوية بين الفئتين المتقاتلتين بتاويل الدين في الأحكام أصل ، وقد روي عن محمد رحمه الله أنه قال : أفتي في أهل البغي إذا تابوا بأن يضمنوا ما أتلفوا من النفوس والأموال . ولا ألزمهم ذلك في الحكم لأنهم كانوا معتقدين الإسلام، وقد ظهر لهم خطؤهم في التاويل ، إلا أن ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على أداء الضمان في الحكم ، ولكن نفتي به فيما بينهم وبين ربهم ، ولا نفتي أهل العدل بمثله لأنهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون للأمر ، كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل أن المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة، فإذا تجرد أحدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب ، حتى لو أن قوماً غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الأنفس واستهلكوا الأموال ، ثم ظهر عليهم أهل العدل أخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل . انظر كشف الأسرار ٤ /٣٣٨ .

(١) قال الاخسيكثي : وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب أو السنة المشهورة من علماء الشرعية أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر أصلا مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد وحل متروك التسمية عامداً والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد ويمين . أهـ. انظر الحسامي ص ١٥٩ .

القاضي بجواز بيع أمهات الأولاد[1] لا يصح قضاؤه ، وكذا إذا قضى بحل متروك التسمية عامداً[2] ، وكذا إذا قضى بالقصاص بالقسامة وكذا إذا قضى بشاهد ويمين ، أما الأول : فإنه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام : « أعتقها ولدها » [3] ، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينادي على منبر رسول الله ﷺ : ألا إن بيع أمهات الأولاد حرام ولا رق عليها بعد مولاها[4] .

---

(١) كان بشر المريسي وداود الأصبهاني ومن تابعه من أصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع أم الولد متمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال : كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ ، وبأن المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا ترفع بعد الولادة بالشك، وعند جمهور العلماء : لا يجوز بيعها لما سيذكره الشارح .

(٢) عملاً بقوله عليه السلام : تسمية الله في قلب كل مؤمن ، او بالقياس على متروك التسمية ناسيا ، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله .

(٣) بهذا اللفظ رواه ابن ماجة ٢ / ٨٤١ من حديث أبي بكر النهشلي عن الحسين بن عبدالله بن عبيد الله بن عباس عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً . قال محققه نقلاً عن مصباح الزجاجة: في إسناده الحسين بن عبدالله بن عبيد الله بن عباس تركه ابن المديني وغيره ، وضعفه أبو حاتم وغيره ، وقال البخاري : انه كان يتهم بالزندقة . أهـ. ورواه الدارقطني، والحاكم ـ وسكت عنه ـ وابن عدي في الكامل من طريق أبي بكر بن أبي سبرة عن حسين بن عبد الله به ، وأعله ابن عدى بأبي بكر بن سبرة وقال: انه من جملة من يضع الحديث، كما أسند عن البخاري والنسائي وابن معين مقالات مضمونها ضعفه ، قلت : وحسين ضعيف لما تقدم، ورواه الدارقطني من حديث عبد الله بن سلمة بن أسلم عن حسين به ، وعبدالله هذا ضعيف عن حسين ، وأخرجه أيضا من حديث سعيد بن زكريا المدائني عن ابن أبي سارة عن ابن أبي حسين عن عكرمة به ، وأخرجه البيهقي من حديث حسين بن عبدالله وابن أبي حسين كلاهما عن عكرمة به، وسعيد فيه لين ، وابن أبي سارة مجهول ، لكن وثق الدارقطني من تفرد به ، وأخرجه ـ أعنى الدارقطني ـ من طريق ابن أبي أويس عن أبيه عن حسين به ، وأبو أويس فيه لين ، وأخرجه ابن ماجه والحاكم بمعناه من حديث شريك عن حسين به وقال الحاكم : حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه . أهـ. لكن اعترضه الذهبي في تلخيصه قائلا: حسين متروك . أهـ. قال البيهقي : ولحديث عكرمة علة عجيبة ، ثم روى عن سعيد بن مسروق عن عكرمة عن عمر قال : أعتقها ولدها وان كان سقطا ، ثم روى عن خصيف عن ابن عباس قال : قال عمر فذكر نحوه ، ثم قال : فعاد الحديث إلى عمر ، ثم جعله الصحيح . قلت : في الجوهر النقي : هاتان قضيتان مختلفتان لفظاً ، روى عكرمة إحداهما مرفوعة، والأخرى موقوفة ، فلا تعلل إحداهما بالاخرى ، وقد جاء للحديث متابعة من وجه آخر بسند جيد ، قال ابن حزم : روينا من طريق قاسم بن أصبغ ثنا مصعب بن محمد ثنا عبيد الله بن عمر هو الرقي عن عبدالكريم الجزرى عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً : أعتقها ولدها، ثم قال ابن حزم: هذا خبر جيد السند كل رواته ثقات ، وقال في كتاب البيوع : صحيح السند . أهـ ، وقال الزيلعي : قال ابن القطان في كتابه : وقد روي بإسناد جيد ، قال قاسم بن أصبغ في كتابه : حدثنا محمد بن وضاح ثنا مصعب بن سعيد أبو خيثمة المصيصي حدثنا عبيد الله بن عمر هو الرقي به ، ثم ذكر الزيلعي ان ابن عبدالبر رواه في التمهيد من طريق قاسم بن أصبغ ، وأن عبد الحق ذكره في أحكامه من جهة ابن عبد البر وخلط في اسناده تخليطا بينه ابن القطان في كتابه وحرره . وانظر سنن الدارقطني ٢ / ٤٧٩ ـ ٤٨٠ والمستدرك ٢ / ١٩ وسنن البيهقي ١٠ / ٣٤٦ ـ ٣٤٧ ونصب الراية ٣ / ٢٨٧ ونيل الأوطار ٦ / ١٠٩ .

(٤) بمعناه أخرجه الدارقطني ٢ / ٤٨١ عن عمر رضي الله عنه من طريقين ، ورواه مالك ٢ / ٩٢ ، ورواه البيهقي ١٠ / ٣٤٢ ـ ٣٤٥ من طرق عن عمر وبما يقرب من هذا اللفظ رواه أبو حنيفة .انظر جامع مسانيد أبي حنيفة ٢ / ١٦٦ والآثار لمحمد بن الحسن ص١١٥ ـ ١١٦ ونصب الراية ٣ / ٢٨٩ ونيل الأوطار ٦ / ١٠٩ .

وأما الثاني : فإنه مخالف لكتاب الله تعالى وهو قوله : ﴿ **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه** ﴾[1] وخبر الواحد [2] إذا عارض كتاب الله تعالى يكون مردوداً ، والنسيان عذر وضرورة فلا يقاس العمد عليه .

وأما الثالث : فإنه [3] مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام : « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » ، وصورة القسامة : أن يوجد قتيل في محلة لا يدرى قاتله ، فالحكم فيه أن ولي القتيل يستحلف خمسين رجلا من أهل المحلة بالله ماقتلناه ولا علمنا له قاتلا ، فإن حلفوا قضى بالدية على أهل المحلة [4] ، (وإن

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٢١ وانظر في تفسيرها : القرطبي ٧ / ٧٤ .

(٢) قوله : (وخبر الواحد) أي الدال على حل متروك التسمية عمدا، قلت : وقد أشار الشارح بذلك إلى ما رواه الدارقطني ، والطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة قال : سأل رجل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله : أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله ؟فقال رسول الله ﷺ : اسم الله على فم كل مسلم ، وفي إسناده مروان بن سالم الغفاري وهو ضعيف ، قاله الدارقطني ، وقال الهيثمي : متروك ، ووجه الدلالة من هذاالحديث أن جوابه عليه السلام أعم من سوال السائل ، فيجرى على عمومه ، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، اللهم إلا إذا كان لفظ (على) معناه الالزام والايجاب فلا يدل لمن ذهب إلى حل متروك التسمية عمداً ، وإن كان يقوى هذاالإحتمال وروده عند الدارقطني من طريق آخر بلفظ : « اسم الله على كل مسلم » لكن ينفيه عدم انطباق الجواب على السؤال ـ لأن الناسي غير مكلف ـ وذلك غير جائز على الشارع الحكيم . وروى أبو داود في المراسيل من حديث ثور بن يزيد عن الصلت عنه ﷺ قال : « ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكر، إنه إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله » ، ومن طريق أبى داود رواه البيهقي . قال ابن القطان : وفيه مع الارسال أن الصلت السدوسي لا يعرف له حال ولا يعرف بغير هذا ولا روى عنه غير ثور بن يزيد .اهـ ، ولم يعله ابن الجوزي في التحقيق إلا بالإرسال ، وتبعه صاحب التنقيح ، وذكره ابن العربي المالكي من حديث البراء مرفوعاً بلفظ : اسم الله في قلب كل مؤمن سمى أو لم يسم . ثم أجاب عليه بقوله : أن تسمية القلب تسمية ، ولكن المشروع هنا بإجماع الأمة هو الذكر باللسان فإما أن يكون مستحبا أو واجبا ، وحديث البراء لم يصح . اهـ ، وروى البخاري وابن ماجة وأبو داود في سننه والدارقطني من حديث عائشة أن قوما قالوا للنبي ﷺ : ان قوما يأتوننا باللحم لا ندرى أذكروا اسم الله عليه أم لا ، فقال : سموا أنتم عليه وكلوا . قالت : وكانوا حديثي عهد بكفر . اهـ ، ووجه الاستدلال به ذكره الشوكاني . انظر صحيح البخاري ٣ / ٥٤ ـ ٥٥ و ٧ / ٩٢ وسنن ابن ماجة ٢ / ١٠٥٩ وسنن أبي داود ٣ / ١٠٤ وسنن الدارقطني ٢ / ٥٤٩ والمراسيل لأبي داود ص ٤١ وسنن البيهقي ٩ / ٢٤٠ ومجمع الزوائد ٤ / ٣٠ وشرح ابن العربي على الترمذي ٦ / ٢٦١ ، ونصب الراية ٤ / ١٨٢ ونيل الأوطار ٨ / ١٥٧ .

(٣) في ك : فلأنه .

(٤) أي : على عواقل أهل المحلة .

لم يكمل)[1] عدد الخمسين كررت اليمين عليهم إلى أن يتم الخمسون ، فإن أبو اليمين قضى بالدية عند النكول في دعوى الخطأ ، وقضى بالحبس حتى يحلفوا أو يقروا بالقتل في دعوى العمد[2] ، والجمع بين الدية والحلف لحديث سهل [3]

---

(١) في ك : وإن يكمل . وفي ط : فإن لم يكمل .

(٢) عندنا معاشر الحنفية .

(٣) قال الزيلعي : حديث سهل ليس فيه الجمع بين الدية والقسامة .اهـ قلت : والمراد بسهل سهل بن أبي حثمة، والحديث من مسنده في الكتب الستة، ففيها ـ بإسناده ـ عن سهل بن أبي حثمة فقد قال: خرج عبد الله بن سهل بن زيد ومحيصة بن مسعود بن زيد حتى إذا كانا بخيبر تفرقا في بعض ما هنالك ، ثم إذا محيصة يجد عبدالله بن سهل قتيلا فدفنه ، ثم اقبل إلى رسول الله ﷺ هو ومحيصة بن مسعود وعبدالرحمن بن سهل وكان أصغر القوم، فذهب عبدالرحمن ليتكلم قبل صاحبيه، فقال له رسول الله ﷺ : كبر (الكبر في السن) فصمت وتكلم صاحباه وتكلم معهما ، فذكروا لرسول الله ﷺ مقتل عبدالله بن سهل ، فقال لهم : أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم؟ قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد؟ قال: فتبرئكم يهود بخمسين يمينا ، قالوا : وكيف نقبل أيمان قوم كفار ؟ فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أعطى عقله . اهـ باحد الفاظ مسلم ، وفي لفظ عند أبي داود ومسلم : « يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته » ، قال أبو داود : رواه بشر بن المفضل ومالك عن يحيى بن سعيد فقالا فيه: أتحلفون خمسين يميناً وتستحقون دم صاحبكم . ورواه ابن عيينة عن يحيى فبدأ بقوله «تبرئكم يهود بخمسين يمينا يحلفون أنهم لم يقتلوه » ولم يذكر الاستحقاق ،وهو وهم من ابن عيينة . اهـ . قلت : ورواية ابن عيينة هذه أخرجها البيهقي ولفظه : أفتبرئكم يهود بخمسين يمينا يحلفون أنهم لم يقتلوه ؟ قالوا : وكيف نرضى بأيمانهم وهم مشركون ؟ قال: فيقسم منكم خمسون أنهم قتلوه ؟ قالوا: وكيف نقسم على ما لم نره ؟ قال: فوداه رسول الله ﷺ من عنده . اهـ ، وأخرج مسلم هذه الرواية ، أعني رواية سفيان بن عيينة لكنه لم يسق متنها ، وقال البيهقي نقلا عن الشافعي رحمه الله :كان ابن عيينة لا يثبت أقدم النبي عليه السلام الأنصاريين في الأيمان أو يهود ، فيقال : في الحديث أنه قدم الأنصاريين فيقول : فهو ذاك أو ما أشبه هذا . اهـ ، وذكر الزيلعي أن أبا يعلى الموصلي أخرجه في مسنده من حديث وهيب ثنا يحيى بن سعيد به ، وفيه تقديم اليهود ، وقد وجه حديث سهل في فتح القدير بما يتمشى مع ما ذكر الشارح ، ورواه الدارقطني من طريق قيس ، وفيه أنه عليه السلام طالب الأنصار بالبينة على من قتل أولا ، فقالوا : ما لنا بينة ، قال : فيحلفون لكم ، ولما لم يقبلوا طالبهم هم بأيمانهم ، فقالوا : لم نشهد فوداه من إبل الصدقة . انظر صحيح البخاري ٤/١٠١ و٨/٣٤ و٩/٩ وصحيح مسلم ١١/١٤٣ ومابعدها ، وسنن أبي داود ٤/١٧٧ وجامع الترمذي ٦/١٩٢ ـ ١٩٤ وسنن ابن ماجه ٢/٨٩٢ وسنن النسائي ٢/٢٣٦ وسنن البيهقي ٨/١١٩ وسنن الدارقطني ٢/٣٣٥ وفتح القدير لابن الهمام ١٠/٧٦ .

وسهل هو ابن أبي حثمة، يكنى بابي عبدالرحمن ، وقيل بابي يحيى، وقيل بابي محمد ، واختلف في اسم أبيه فقيل: عبيد الله بن ساعدة، وقيل عامر بن ساعدة، وقيل عبدالله بن ساعدة بن عامر بن عدي بن مجدعة، ولد سهل بن أبي حثمة سنة ٣هـ وقال الواقدي: قبض رسول الله ﷺ وهو ابن ثمان سنين ، ولكنه حفظ عنه فروى وأتقن ، وقيل كان ممن بايع تحت الشجرة ، وشهد المشاهد كلها إلا بدراً ، وما قاله الواقدي أظهر ، وتوفي بالمدينة . انظر الإستيعاب ٢/٥٨٧ والإصابة ٣/١٣٨ .

وحديث زياد بن [1] أبي مريم [2] ، وما روي عنه عليه السلام أنه قال : «يبرئكم اليهود بأيمانها » [3] : فذاك محمول على الابراء عن القصاص والحبس ، وعند الشافعي رحمه الله يعرض اليمين على المدعي خمسين ثم يقضي بالقصاص عليهم في دعوى العمد في أحد قوليه[4] ، وفي قول يقضي بالدية كما

---

(١) هو زياد بن أبي مريم الجزري ، قال العجلي : تابعي ثقة ، وذكره ابن حبان في الثقات ، وقيل فيه جهالة وقد وثق ، قال عبدالرحمن بن عون بن حبيب الحراني : كان زيد بن ابي مريم رجلاً من أهل الكوفة ، قدم حران فنزلها وكان يتوكل لزياد بن الجراح . وقال ابن أبي حاتم عن أبيه : زياد بن أبي مريم روى عن أبي موسى الأشعري ، وعنه عاصم الأحول وميمون بن مهران ، وقال الدارقطني : زياد بن أبي مريم ثقة. وأما البخاري فجعل اسم أبي مريم الجراح ، واختار انهما رجل واحد وتبعه ابن حبان في الثقات ، والأظهر أنهما اثنان لقول عبيد الله بن عمرو : رأيت زياد بن الجراح وزياد بن أبي مريم . انظر تهذيب التهذيب ٣ /٣٨٤ وميزان الاعتدال ١ /٣٥٨ والجرح والتعديل : المجلد الأول من القسم الثاني ص ٥٤٦ .

(٢) قال الزيلعي : وحديث ابن زياد غريب . أهـ . قلت : هكذا سماه الزيلعي نقلاً عن الهداية ، لكن المذكور في النسخة التي بن يدي من الهداية ٤ /١٦٠ ـ زياد بن أبى مريم ، وقد ذكر الكاساني حديث زياد هذا في بدائعه فقال : ولنا ما روي عن زياد بن أبي مريم انه قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يارسول الله : إني وجدت أخي قتيلاً في بني فلان ، فقال عليه السلام : اجمع منهم خمسين فيحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له قاتلاً ، فقال : يارسول الله . ليس لي من أخي إلا هذا ؟ فقال : بل لك مائة من الابل ، ثم قال الكاساني : فدل الحديث على وجوب القسامة على المدعى عليهم وهم أهل المحلة لا على المدعي ، وعلى وجوب الدية عليهم مع القسامة . أهـ . وذكر الزيلعي أحاديث أخر تدل للحنفية غير حديث سهل وحديث زياد بن أبي مريم ، وقد أخرج الدارقطني والبيهقي بعضها . انظر : سنن الدارقطني ٢ /٣٥٩ و٥١٨ وسنن البيهقي ٨/١٢٤ و١٢٥ ونصب الراية ٤ /٣٩٣ ونيل الأوطار ٧/٣٩ وبدائع الصنائع ١٠ / ٤٧٣٦ ـ ٤٧٣٧ .

(٣) انظر لفظ حديث سهل بن أبي حثمة في هامش (٣) من الصفحة السابقة . فهذا اللفظ جزء منه ، وقد خرجته هناك وقد جاء في بعض الفاظه : قال ـ أي النبي ﷺ ـ فتبرئكم يهود بأيمان خمسين منهم . انظر صحيح مسلم ١١ /١٤٧ ـ ١٤٩ وصحيح البخاري ٨ /٣٤ وسنن أبي داود ٤ /١٧٧ وسنن النسائي ٢ / ٢٢٧ وجامع الترمذي ٦/١٩٢ .

(٤) قال مالك وأحمد بن حنبل والشافعي في القديم: إن كان بين القتيل وأهل المحلة عداوة ظاهرة أو لوث وهو ما يغلب به على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بأن يعين القاتل منهم ، ثم يحلف الأولياء خمسين يميناً أنه قتله عمداً ـ في دعوى القتل العمد ـ فإذا حلفوا يقتص لهم من القاتل ، وتمسكوا في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لأولياء المقتول الذي وجد في خيبر : « أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم » الحديث ، أي دم قاتل صاحبكم .

في دعوى الخطأ[١]، وثبوت القصاص بيمين المدعى مردود بما روينا ، والعقل يؤيد ما قلنا وهو أن الأموال المبتذلة المهانة لا تستحق بيمين المدعى خاصة فأولى وأحرى أن لا يستحق النفس المحترمة المكرمة بيمينه [٢] .

وأما الرابع وهو القضاء بشاهد ويمين فمردود أيضاً، صورته أن القضاء بشاهد[٣] ويمين في الأموال لا يجوز عندنا خلافاً للشافعي [رحمه الله][٤] وفي النكاح والطلاق لا يجوز بالاتفاق[٥]. له أن النبي (ﷺ)[٦] قضى بشاهد ويمين[٧]، ولنا أن

---

(١) اي سواء كانت الدعوى في القتل العمد أو الخطأ ، وهذاالقول مشروط أيضا بأن يكون هناك لوث ، فإن لم يكن لوث فمذهبه رحمه الله مثل مذهبنا غير أنه لا يكرر اليمين بل يردها على الولي ، فإن حلفوا ـ اعني أهل المحلة ـ فلا دية عليهم لقوله عليه السلام في حديث سهل السابق قريبا : « تبرئكم اليهود بايمانها » ولأن اليمين عهد في الشرع مبرئا للمدعى عليه لا ملزما كما في سائر الدعاوى .

(٢) انظر كشف الأسرار ٤ /٣٤١ والتحقيق ص ٣٢٨ والهداية ٤ / ١٥٩ .

(٣) اي (بشاهد) واحد (ويمين) المدعي .

(٤) زيادة من ط .

(٥) انظر الهداية ٤ / ٨٥ و١١٤ .

(٦) في ك : عليه السلام .

(٧) روي من حديث ابن عباس ، ومن حديث أبي هريرة ، ومن حديث جابر بن عبد الله ، ومن حديث سعد بن عبادة ، ومن حديث سرق ، ومن حديث علي ، ومن حديث زيد بن ثابت رضي الله عنهم . فحديث ابن عباس : أخرجه مسلم، وأبو داود ، وابن ماجة وأحمد ، والطحاوي من حديث قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ، وقال الطحاوي : حديث منكر لأن قيس بن سعد لا تعلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشئ . أهـ . وقال أحمد شاكر في شرحه لمسند أحمد : إسناده صحيح . أهـ . وحديث أبي هريرة : أخرجه أبو داود ، والترمذي ، وابن ماجه ، والطحاوي ، من طريق ربيعة عن سهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة ، وقال الترمذي : حديث حسن غريب . أهـ . وحكى أبو داود عن سليمان بن بلال قوله : فلقيت سهيلاً فسألته عن هذا الحديث فقال : ما أعرفه ، قال : وكان سهيل أصابته علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه . أهـ . وقال الطحاوي : سال الدراوردي سهيلاً عنه فلم يعرفه . أهـ . وحديث جابر ابن عبد الله : أخرجه الترمذي ، وابن ماجه ، والطحاوي موصولاً من طريق عبدالوهاب الثقفي ، ثم رواه الترمذي مرسلاً دون ذكر جابر من طريق إسماعيل بن جعفر ، وقال: هذا أصح ، وهكذا رواه سفيان الثوري . أهـ . ورواه مالك مرسلاً ، ومن طريق مالك وغيره رواه الطحاوي مرسلا أيضا ، ثم قال : أنتم لا تحتجون بعبد الوهاب فيما يخالف فيه الثوري ومالكا . أهـ . وحديث سعد بن عبادة ، وحديث علي : أخرجهما الترمذي وإسناد حديث علي منقطع ، كذا قال الزيلعي . وحديث سرق : أخرجه ابن ماجة من طريق رجل من أهل مصر عن سرق بمعناه ، وفيه مجهول ، وحديث زيد بن ثابت : رواه الطحاوي عن أبي صالح عن زيد من طريق عثمان بن الحكم ، ثم قال : حديث منكر لأن أبا صالح لا نعرف له رواية =

هذا خبر الواحد وقد خالف كتاب الله [تعالى][1] والسنة المشهورة فلا يقبل ، بيانه : أن الله تعالى بَيَّنَ حكم الشهادة حالتي القدرة والعجز وقال: ﴿ **واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان** ﴾ [2] فلو كان القضاء بشاهد ويمين جائزاً لبين ، والعدول عما بينه الشرع إلى (جهة)[3] ثالثة خلاف فلا يقبل ، وقد رُوي عن الزهري : القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به[4] معاوية[5] ، (و)[6] عن زيد بن ثابت [رضي الله عنه][7] أنه لم يقبل هذا الخبر ، والفقه فيه أن حجة الإنسان للاستحقاق تكون في فم غيره ولا تكون في فم نفسه ، ألا ترى أنه لا يستحق شيئاً بشهادة نفسه ، فلا يستحق بيمينه ، والدليل على أنه لا يعتبر : أن في النكاح والطلاق لا يجوز هذا القضاء ، فلو

= عن زيد مع أن عثمان بن الحكم ليس بالذي يثبت مثل هذا بروايته . اهـ . وقد أعل صاحب الجوهر النقي حديث القضاء بشاهد ويمين في جميع طرقه . انظر صحيح مسلم ١٢/٣ ـ ٤ وسنن أبي داود ٣٠٨/٣ ـ ٣٠٩ وسنن ابن ماجة ٧٩٣/٢ ومسند أحمد بشرح أحمد شاكر ٥٠/٤ و٣١٨ و٣٥٠ وجامع الترمذي ٨٩/٦ ـ ٩١ وشرح معاني الآثار ٢ / ٢٨٠ ـ ٢٨١ وموطأ مالك ٢ / ١٥٤ وسنن البيهقي مع الجوهر النقي ١٦٧/١٠ ـ ١٧٥ ونصب الراية ٤ / ٩٦ .

(١) زيادة من ط .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ . وانظر في تفسيرها : القرطبي ٣٧٦/٣ والفخر الرازي ٥٤٦/٢ وحاشية الشهاب على البيضاوي ٣٤٩/٢ وأبا السعود ٢ / ٥٤٩ .

(٣) في ط : حجة .

(٤) أثر الزهري هذا : أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه بهذا اللفظ ، وسنده على شرط مسلم وأخرجه عبدالرزاق في مصنفه بمعناه من قوله ، وأخرجه الطحاوي أيضا ، وروى بمعناه من قول الشعبي والنخعي . انظر شرح معاني الآثار ٢٨٣/٢ والجوهر النقي بذيل سنن البيهقي ١٠ / ١٧٤ ـ ١٧٥ .

(٥) هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي مؤسس الدولة الأموية في الشام ، كان فصيحاً حليماً وقوراً ، ولد بمكة سنة ٢٠ ق هـ ، وأسلم يوم فتحها سنة ٨هـ ، وتعلم الكتابة والحساب فجعله رسول الله ﷺ في كتابه ، وهو أحد عظماء الفاتحين في الإسلام ، وأول من جعل دمشق مقر خلافة ، وأول من نصب المحراب في المسجد ، توفي بدمشق سنة ٦٠ هـ ، انظر أسد الغابة ٣٨٥/٤ والخميس ٢٩١/٢ وتاريخ الطبري ١٩٨/٦ وتاريخ اليعقوبي (مطبعة الغربي بالنجف) ١٩٢/٢ والأعلام ٨ / ١٧٢ .

(٦) سقط من ك .

(٧) زيادة من ط .

كان الشاهد واليمين حجة في المال لكان حجة في النكاح والطلاق كشاهدين أو رجل وامرأتين [١] .

قوله: **في موضع الاجتهاد**[٢] **(الصحيح)**[٣]: أراد به [٤] أن لا يقع الاجتهاد مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، وفيما ذكر في المتن لف ونشر حيث يرتفع قوله كالمحتجم إلى قوله في موضع الاجتهاد[٥]، ويرفع قوله ومن زنى إلى قوله في موضع الشبهة[٦] .

قوله : [٧] يعني أن الصائم إذا احتجم فظن أن الحجامة فطرته فأفطر متعمداً [٨] لا تلزمه الكفارة إذا أفتاه فقيه [٩] بالفساد[١٠] ، أو بلغه حديث الحجامة[١١] واعتمده لأن جهله معتبر يصلح شبهة لوقوعه في

---

(١) انظر التحقيق ص ٣٢٨ وشرح المنار ٢ /٩٧٤ .

(٢) قال الاخسيكثي : والثالث - أي النوع الثالث - جهل يصلح شبهة - أي دارئة للحد والكفارة - وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع الشبهة كالمحتجم إذا أفطر على ظن أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لأنه جهل في موضع الاجتهاد ، ومن زنى بجارية والده على ظن أنها تحل له لم يلزمه الحد لأنه جهل في موضع الاشتباه . أهـ . انظر الحسامي ص ١٦٠ .

(٣) في ط : والصحيح . قلت : وما أثبته من ك هو الموافق للمتن .

(٤) الضمير في (به) يعود إلى الاجتهاد الصحيح.

(٥) أي أن قوله (كالمحتجم ...) الخ . نظير الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد الصحيح غير المخالف للكتاب والسنة المشهورة .

(٦) أي أن قوله (ومن زنى ...) الخ نظير الجهل في موضع الشبهة ، أي نظير الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ، ولكنه موضع الاشتباه . وانظر عبارة المتن في هامش (٤) عاليه .

(٧) لعل لفظ (قوله) زيادة من الناسخين إذ أن ما بعده ليس من عبارة المتن ، وإنما هو بيان لها - وقد قدمتها في هامش (٤) عاليه - ويجوز أن يكون في الكلام سقط ،وأن أصل العبارة : قوله : كالمحتجم إذا أفطر... الخ .

(٨) في ك : معتمداً .

(٩) يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه .

(١٠) أي بسبب الحجامة فافطر بعد ذلك متعمدا، وإنما لم تجب عليه الكفارة حينئذ لأن على العامي أن يعمل بفتوى المفتي إذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وإن كان يجوز أن يكون مخطئا فيما يفتي به لأنه لا دليل للعامي فيه سوى هذا ، فكان معذوراً فيما صنع ، ولا عقوبة على المعذور .

(١١) وسيذكر الشارح هذا الحديث دليلا للأوزاعي ، وعند ذلك تقرأ تخريجه .

موضع الاجتهاد لأن عند الأوزاعي يفسد الصوم بالحجامة وكذا في صورة الاعتماد على الحديث، لأن قول النبي عليه السلام لا ينزل عن قول المفتي[١].

أما إذا لم يفته أحد بالفساد، ولم يبلغه الحديث، أو بلغه لكن عرف تأويله فحينئذ تلزمه الكفارة كالقضاء، لأن ظنه لم يستند إلى دليل شرعي، فلم يصر شبهة[٢]، وحجة الأوزاعي: أن النبي (ﷺ)[٣] مر بمعقل بن يسار (وهو يحتجم)[٤] في رمضان فقال عليه السلام: «أفطر الحاجم والمحجوم»[٥].

---

(١) فيصير شبهة وهو قول أبي حنيفة ومحمد والحسن بن زياد، وقال أبو يوسف رحمه الله: عليه الكفارة، لأن معرفة الأخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها مفوض إلى الفقهاء، فليس للعامي أن يأخذ بظاهر الحديث لجواز أن يكون مصروفا عن ظاهره أو منسوخاً، إنما له الرجوع إلى الفقهاء والسؤال والاستفسار منهم، فإذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر.

(٢) وقول الأوزاعي بفساد الصوم بالحجامة لا يصير شبهة، لأنه مخالف للقياس، كما أن قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك، إذ فساد الصوم بوصول الشئ إلى باطنه ولم يوجد، وفساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس، فيكون ظنه أن ذلك يفطر ثم أكل متعمداً دون أن يستفتي عالما، أو يبلغه الحديث، أو بلغه ولكن عرف تأويله مجرد جهل وهو غير معتبر.

(٣) في ك: عليه السلام.

(٤) في ط: وهو محتجم.

(٥) روى من حديث ثوبان ومن حديث شداد بن أوس، ومن حديث معقل بن سنان، ومن حديث معقل بن يسار رضي الله عنهم مرفوعاً. فحديث ثوبان: أخرجه ابن ماجة، وأبو داود، والحاكم، والطحاوي، والبيهقي، والدارمي من طريق يحيى بن أبي كثير عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان قال: خرجت مع رسول الله ﷺ في ثماني عشرة ليلة خلت من رمضان فإذا رجل يحتجم بالبقيع، فقال رسول الله ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم. اهـ بلفظ البيهقي، وأخرجه البيهقي أيضا من طريق أبي المهلب راشد بن داود الصنعاني ثنا أبو أسماء به، قال الترمذي نقلاً عن علي بن عبد الله: أصح شيء في هذا الباب حديث ثوبان وشداد بن أوس، لأن يحيى بن أبي كثير روى عن أبي قلابة الحديثين جميعاً: حديث ثوبان وحديث شداد بن أوس. اهـ. وصححه الحاكم ونقل عن أحمد بن حنبل أنه قال: هو أصح شئ في هذا الباب. وحديث شداد بن أوس: رواه ابن ماجه، وأبو داود، والطحاوي، والبيهقي - بنحو حديث ثوبان - والحاكم من حديث أبي قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس قال: الحديث بلفظ الشارح عند الحاكم وقال: هو ظاهر الصحة، ونقل بسنده عن علي ابن المديني أنه صحيح، ورواه الدارمي من طريق آخر. وحديث معقل بن سنان: أخرجه أحمد، والطحاوي من طريق محمد بن فضيل عن عطاء بن السائب قال: شهد عندي نفر من أهل البصرة منهم الحسن بن أبي الحسن عن معقل =

ولنـا ما روى أنس رضي الله عنه قال : مر بنا أبو طيبة(١) في رمضان ، فقلنا : من

= ابن سنان أنه قال: مر عليّ رسول الله ﷺ وأنا أحتجم لثماني عشرة ليلة خلت من رمضان فقال: الحديث، وذكر الزيلعي أن النسائي أخرجه من هذا الطريق،وأنه أخرجه أيضا من حديث سليمان بن معاذ عن عطاء بن السائب به وقال معقل بن يسار ، ثم قال ـ أي النسائي ـ وعطاء بن السائب كان قد اختلط، ولا نعلم أحداً روى هذا الحديث عنه غير هذين على اختلافهما عليه فيه، ثم قال الزيلعي: وفيما قاله نظر ، فإن أحمد رواه في مسنده من حديث عمار بن رزيق عن عطاء بن السائب به وقال: معقل بن سنان ـ قلت وهذا الطريق في مسند أحمد ٣ /٤٧٤ . ثم نقل الزيلعي عن الترمذي في كتاب العلل أن البخاري قال: معقل بن يسار أصح، وأن البخاري لم يعرفه إلا من حديث عطاء بن السائب، ثم نقل عن صاحب التنقيح أن علي ابن المديني قال: رواه بعضهم عن عطاء بن السائب عن الحسن عن معقل بن سنان ورواه بعضهم عن عطاء عن الحسن عن معقل بن يسار، ورواه بعضهم عن الحسن عن أسامة، ورواه بعضهم عن الحسن عن علي، ورواه بعضهم عن الحسن عن أبي هريرة، والحسن لم يسمع من عامة هؤلاء ولا لقيه عندنا منهم ثوبان، ومعقل بن سنان وأسامة، وعلي، وأبو هريرة . اهـ . وذكر البيهقي هذه المقالة بمعناها وأسندها إلى علي بن المديني ، إلا أنه لم يقل: والحسن لم يسمع ... الخ. فكأنها للزيلعي، وقال البخاري في صحيحه: ويروى عن الحسن عن غير واحد مرفوعاً فقال : أفطر الحاجم والمحجوم، وقال عياش: حدثنا عبد الأعلى حدثنا يونس عن الحسن مثله، قيل له: عن النبي ﷺ ؟ قال نعم ، ثم قال : الله اعلم . اهـ وحديث معقل بن يسار رواه البزار ، والطبراني في الكبير عنه قال : مر بي رسول الله ﷺ .. الحديث ببقية حديث معقل بن سنان ، وفي إسنادهما عطاء بن السائب وقد اختلط قاله الهيثمي ، على أن لفظ (أفطر الحاجم والمحجوم) بدون هذا السياق ورد من حديث رافع بن خديج ، ومن حديث أبي موسى مرفوعاً ، فحديث أبي موسى : رواه الحاكم وقال : حديث صحيح على شرط الشيخين، وأسند إلى ابن المديني أنه قال فيه : صحيح . اهـ. ورواه الطحاوي ، والبيهقي مرفوعاً ثم موقوفاً ، وذكر الزيلعي أن النسائي وأحمد بن حنبل قالا : رفعه خطأ . اهـ ملخصاً ، وحديث رافع بن خديج :رواه الترمذي وقال : حسن صحيح ، ثم حكى عن أحمد بن حنبل أنه قال : هو أصح شئ في هذا الباب . اهـ ورواه أحمد ، والحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين . اهـ. ورواه البيهقي أيضا ثم أسند إلى ابن حنبل أنه قال : تفرد به معمر . اهـ. ثم ذكر له البيهقي متابعة ، وذكر الزيلعي نقلا عن صاحب التنقيح أن أبا حاتم الرازي قال في علله : هذا الحديث عندي باطل ، وقال البخاري : هو غير محفوظ ، وقال إسحاق بن منصور : هو غلط ، وقال يحيى بن معين : هو أضعفها . اهـ. ثم قال الزيلعي بعد ذكر طرق هذا الحديث : وبالجملة فهذا الحديث روي من طرق كثيرة وبأسانيد مختلفة كثيرة الاضطراب ، وهي إلى الضعف أقرب منه إلى الصحة مع عدم سلامته من معارض أصح منه أو ناسخ له ، والامام أحمد الذي يقول به لم يلتزم صحته ، وإنما الذي نقل عنه قوله : أحاديث أفطر الحاجم والمحجوم يشد بعضها بعضا وأنا أذهب إليها كما رواه عنه ابن عدى في الكامل ، فلو كان عنده منها شئ صحيح لوقف عنده ، وقوله : أصح ما في الباب حديث فلان : لا يقتضي صحته، بل معناه أنه أقل ضعفا من غيره . انظر سنن ابن ماجة ٢ /٥٣٧ وسنن ابي داود ٢ /٣٠٨ ـ ٣٠٩ وسنن البيهقي ٤ /٢٦٥ ـ ٢٦٧ والمستدرك ١ /٤٢٧ ـ ٤٣٠ وشرح معاني الآثار ١ /٣٤٩ ومسند الدارمي ص ٢١٨ وجامع الترمذي ٣ /٣٠٣ ـ ٣٠٤ ومسند أحمد ٣ /٤٦٥ ، ٤٧٤ ، ٤٨٠ ومجمع الزوائد ٣ /١٦٨ ـ ١٦٩ وصحيح البخاري ٣ /٣٣ ونصب الراية ٢ /٤٧٤ ونيل الأوطار ٤ /٢٢٤ .

(٢) هو نافع أبو طيبة الحجام مولى الأنصار من بني حارثة ، وقيل من بني بياضة ، ويقال إن اسمه دينار قال ابن حجر : ولا يصح ، ويقال اسمه ميسرة ، وقد ثبت ذكره في الصحيحين أنه حجم =

أين جئت؟ فقال : حجمت رسول الله ﷺ وهو صائم [1] ، وروي عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي عليه السلام احتجم وهو صائم [2] ، روى أبو سعيد [3] رضي الله عنه أن النبي (ﷺ) [4] قال : « لا يُفَطِّرُ الصائم الحجامة والقيء

= النبي ﷺ ، فأعطاه أجره صاعاً من تمر، وأمر أهله أن يخففوا من خراجه، انظر الاصابة ٧ / ١١١ والجرح والتعديل القسم الثاني من المجلد الرابع ص ٣٩٨ والاستيعاب ١ / ٣٠٥ .

(١) رواه الطبراني في الكبير ، وأبو يعلى عن أنس بهذا اللفظ ، لكن بدون (وهو صائم) وفي اسنادهما ليث ابن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس ، قاله الهيثمي ، وروى البزار عنه قال : مر بنا أبو طيبة أحسبه قال بعد العصر في رمضان فقال حجمت رسول الله ﷺ ، وله أيضا عند الطبراني في الأوسط قال : بعث رسول الله ﷺ إلى حجام يكنى أبا طيبة فحجمه بعد العصر في رمضان ، وفي اسنادهما الربيع بن بدر وهو متروك ، كذا قال الهيثمي أيضا . وروى أبو حنيفة عن الزهري عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ احتجم وهو صائم ، وروى أبو حنيفة أيضا عن أبي سفيان طلحة بن نافع عن أنس بن مالك قال : احتجم النبي ﷺ بعد ما قال : أفطر الحاجم والمحجوم . قلت: وأصله صحيح ، فقد روى أبو داود ، والترمذي ، ومالك وعبد الله بن أحمد في مسند أبيه عن أنس بن مالك أنه قال : حجم أبو طيبة رسول الله ﷺ ، فأمر له بصاع من تمر ، وأمر أهله أن يخففوا عنه من خراجه .وقال الترمذي : حديث أنس حديث حسن صحيح . أهـ . انظر سنن أبي داود ٣ / ٢٦٦ وجامع الترمذي ٥ / ٢٧٨ وموطأ مالك ٢ / ٣١٤ ومسند أحمد ٣ / ١٠٠ وجامع مسانيد أبي حنيفة ١ / ٤٨٠ ـ ٤٨١ و٤٨٩ ومجمع الزوائد ٣ / ١٧٠ .

(٢) بهذا اللفظ من حديث ابن عباس أخرجه البخاري ، وأبو داود ، وأحمد في مواضع من مسنده ، وقال شارحه في كل موضع : إسناده صحيح . أهـ ، ورواه الترمذي وقال : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه . أهـ ، وفي لفظ للبخاري : احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم. وبلفظ : احتجم وهو محرم صائم : رواه ابن ماجة وأبو داود ، وأحمد ، والترمذي من طريقين عن ابن عباس ، وسكت عن أحدهما، وقال في الثاني : حديث ابن عباس حديث حسن صحيح . أهـ . انظر صحيح البخاري ٣ / ٣٣ و٧ / ١٢٤ ـ ١٢٥ وسنن أبي داود ٢ / ٣٠٩ وجامع الترمذي ٣ / ٣٠٥ ومسند أحمد بشرح أحمد شاكر ٣ / ٢٥٦ و٤ / ٣٤ و١٨٤ و٢٠٣ و٢٠٤ و٢٥٣ و٥ / ٧٥ وسنن ابن ماجة ١ / ٥٣٧ و٢ / ١٠٢٩ ونصب الراية ٢ / ٤٧٨ ونيل الأوطار ٤ / ٢٢٦ .

(٣) هو سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي أبو سعيد ، صحابي ، كان من ملازمي النبي ﷺ، وروى عنه أحاديث كثيرة ، وغزا ثنتي عشرة غزوة ، وله في الصحيحين ١١٧٠ حديثا ، ونسبته إلى الخدرة وهم من اليمن ، كذا قال ابن قتيبة ، كان مولده سنة ١٠ ق هـ ، ووفاته بالمدينة سنة ٧٤هـ ، وقيل سنة ٦٤هـ ، وقيل غير ذلك . انظر تهذيب التهذيب ٣ / ٤٧٩ وتهذيب ابن عساكر ٦ / ١٠٨ وذيل المذيل ص ٢٢ والمعارف ص ١٦٦ وصفوة الصفوة ١ / ٢٩٩ وحلية الأولياء ١ / ٣٦٩ .

(٤) في ك : عليه السلام .

والاحتلام [١] ، والمعقول يؤيد هذا ، وهو أن الصوم لا يفسد بالفصد[٢] بالاتفاق ، فينبغي أن لا يفسد بالحجامة، والجامع كون الخارج دم عرق ، وكذا إذا شق قرحة في موضع الحجامة ، والجواب عما رواه الأوزاعي [رضي الله عنه] [٣] فنقول : يحتمل أن المراد من قوله أفطر الحاجم : أي قرب من الافطار بمص الدم (بالفم)[٤] وكذا قوله والمحجوم : يعني قرب المحجوم من الإفطار لكثرة خروج الدم المورث للضعف على أنه قد قيل هذا الحديث في حاجمٍ ومحجومٍ كانا يغتابان فقال عليه

---

(١) روي من حديث أبي سعيد ـ كما ذكر الشارح ـ ومن حديث ابن عباس ومن حديث ثوبان ـ رضي الله عنهم ـ مرفوعاً بلفظ : «ثلاث ـ وثلاثة ـ لا يفطرن الصائم: الحجامة والقيء والاحتلام » فحديث الخدري: أخرجه الترمذي ، والبيهقي من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد عنه ﷺ . قال الترمذي : حديث أبي سعيد الخدري حديث غير محفوظ ، وقد روى عبد الله ابن زيد بن أسلم وعبد العزيز بن محمد وغير واحد هذا الحديث عن زيد بن أسلم مرسلاً ، ولم يذكروا فيه عن أبي سعيد ، وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم يضعف في الحديث وسمعت أبا داود السجزي ـ بسكون الجيم وكسر الزاي ـ يقول : سالت أحمد بن حنبل عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم فقال : أخوه عبد الله بن زيد لا بأس به ، وقال : سمعت محمداً يذكر عن علي بن عبدالله المديني قال : عبد الله بن زيد ابن أسلم ثقة ، وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف ، قال محمد : ولا أروي عنه شيئاً ، أهـ ، وقال البيهقي : كذا رواه عبدالرحمن بن زيد وليس بالقوي . أهـ ، ورواه أبو داود من حديث سفيان عن زيد بن أسلم عن رجل من أصحابه عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم » وقال البيهقي : والصحيح رواية سفيان الثوري وغيره عن زيد بن أسلم ، ثم أخرجه من طريق أبي داود وبلفظه . وأخرجه الدارقطني من طريق هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد مرفوعا باللفظ الأول ، وهشام بن سعد وإن تكلم فيه غير واحد فقد احتج به مسلم واستشهد به البخاري ، ورواه ابن عدي في الكامل وأسند تضعيف هشام بن سعد عن النسائي وأحمد وابن معين ، ولينه هو وقال : ومع ضعفه يكتب حديثه . وقال عبدالحق في أحكامه : هشام بن سعد يكتب حديثه ولا يحتج به .أهـ. كذا قال صاحب التعليق المغني . وحديث ابن عباس : رواه البزار بإسنادين وصحح أحدهما ، كذا ذكر الهيثمي ثم قال : وظاهره الصحة . أهـ ، وحديث ثوبان : رواه الطبراني في معجمه الوسط من طريق ابن وهب ، وقال : لا يروى هذاالحديث عن ثوبان إلا بهذا الاسناد ، تفرد به ابن وهب . انظر جامع الترمذي ٣/٢٤٢ وسنن البيهقي ٤/٢٦٤ وسنن أبي داود ١/٣١٠ وسنن الدارقطني مع التعليق المغني ١/٢٣٩ ومجمع الزوائد ٣/١٧٠ ونصب الراية ٢/٢٤٦ ونيل الأوطار ٤/٢٢٧ .

(٢) الفصد : قطع العرق ، وبابه ضرب . انظر مختار الصحاح ص ٥٣٠ .

(٣) زيادة من ط .

(٤) سقط من ك .

السلام ذلك [١] ، يعني ذهب ثواب صومهما بالغيبة ، فصارا كأنهما أفطرا ، وإنما أولناه هكذا توفيقاً بين الأحاديث ، وتوفيقاً بين العقل والنقل [٢] .

وقوله : **بجارية والده**[٣] : وقيد الوالد اتفاق ، لأن الحكم في الأم والزوجة[٤] كذلك قوله على ظن أنها (تحل)[٥] له : إنما قيد بهذا القيد لأنه إذا زنى على ظن أنها حرام يحد . قوله : **لأنه جهل في موضع الاشتباه**[٦] : وهذا لوجود الانبساط بين هؤلاء في الانتفاع [٧] ، كذا في الهداية [٨] .

---

(١) روى العقيلي في ضعفائه عن ابن مسعود قال : مر عليه السلام على رجلين يحجم أحدهما الآخر ، فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليه الآخر ، فقال : أفطر الحاجم والمحجوم . أهـ، وروى الطحاوي عن يزيد ابن ربيعة عن أبي الأشعث ـ وهو أحد من رووا حديث الافطار بالحجامة ـ قال إنما قال النبي ﷺ : أفطر الحاجم والمحجوم : لأنهما كانا يغتابان .أهـ ثم قال الطحاوي : وهذا المعنى صحيح ، وليس إفطارهما ذلك كالافطار بالأكل والشرب والجماع ، ولكنه حبط أجرهما باغتيابهما وصارا بذلك مفطرين لا أنه افطار يوجب عليهما القضاء ، وهذا كما قيل : الكذب يفطر الصائم . أهـ بحروفه . انظر نصب الراية ٢ /٤٧٦ وشرح معاني الآثار ١ /٣٤٩ .

(٢) انظر التحقيق ص ٣٢٩ وشرح المنار ٢ /٩٧٤ والهداية ١ /٩٣ والتلويح على التوضيح ٣ /١٩٩.

(٣) انظر هامش (٤) من ص ٣٣٦ وارجع إليه فيما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله : لأنه جهل في موضع الإشتباه .

(٤) أي لأن الحكم فيما إذا وطئ جارية أمه أو جارية زوجته كذلك خلافا لزفر كما سأبينه لك .

(٥) سقط من ك .

(٦) اعلم أن الشبهة الدارئة للحد نوعان : شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لأنها تنشأ من الاشتباه ، وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية ، فالأولى هي أن يظن الإنسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ، ولابد فيها من الظن لتحقق الاشتباه ، والثانية أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به ، وهذاالنوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني ، فمن هذا القسم ما لو وطئ الأب جارية ابنه فإنه لا يجب عليه الحد وإن قال علمت أنها علي حرام ، لأن المؤثر في إيراث الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام : أنت ومالك لأبيك ، وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوطه الحد ، ومن القسم الأول ما ذكر عاليه في المتن والشرح ، أعني ما إذا وطئ ابن جارية أبيه أو جارية أمه أو وطئ الرجل جارية امرأته ، فإن قال ظننت أنها تحل لي ، لا يجب عليه الحد عندنا خلافا لزفر رحمه الله ، له أن السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل أنه لو قال علمت بالحرمة يلزمه الحد ، فلو سقط يكون سقوطه بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطئ جارية أخيه وقال ظننت أنها تحل لي ، ولكنا نقول : قد تمكنت بينهما شبهة الاشتباه لما سيذكره الشارح ، ولأن الولد جزء أبيه ، فربما اشتبه أنها لما كانت حلالا للأصل تكون حلالا للجزء أيضا ، فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد ، كقوم سقوا على مائدة خمرا لم يجب الحد على من لم يعلم أنه خمر ، وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية أخيه أو أخته وقال ظننت أنها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة مسقطة للحد لأن منافع الأملاك بينهما منفصلة عادة، فلا يكون هذا محل الاشتباه ، فلا يصير الجهل شبهة .

(٧) ولهذا لا تقبل شهادة أحدهم لصاحبه .

(٨) انظر التحقيق ص ٣٢٩ والتلويح على التوضيح ٣ /٢٠٠ وشرح المنار ٢ /٩٧٦ والهداية ٢ /٧٤ ـ ٧٥ .

قوله : **يكون عذراً له في الشرائع** [1] : أي يكون جهل المسلم في دار الحرب عذراً (له)[2] حتى لا تلزمه الشرائع كالصلاة والزكاة وغيرهما ، وفيه اختلاف زفر[3] [رحمه الله][4] هو يقيس على المسلم الجاهل في دار الإسلام ، ولنا أنه معذور لخفاء الدليل [5] ولا اهتداء للعقل في المقدرات (فلو لم يكن)[6] في جهله معذوراً يلزم تكليف ما ليس في الوسع وذلك لا يجوز ، بخلاف جهل من أسلم في دارنا حيث لا يكون جهله بالشرائع عذراً ، لأن دار الإسلام دار إشاعة الأحكام[7] ، وجهله لتقصيره [8] فلا يعتبر .

قوله : **وكذلك جهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضده**[9]: يعني أن الوكيل إذا

---

(١) قال الاخسيكثي : والنوع الرابع جهل يصلح عذراً وهو جهل من أسلم في دار الحرب فإنه يكون عذرا له في الشرائع لأنه غير مقصر لخفاء الدليل . اهـ . انظر الحسامي ص ١٦٠ قلت : والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثالث ـ على ما وعدتك به فيما سلف ـ أنه بناء على عدم الدليل ، والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل ، وكذا الثالث يؤثر في إسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره ، والرابع يؤثر في جميع ما يتوقف على العلم .

(٢) سقط من ط .

(٣) وثمرة الاختلاف : أن من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا لو مكث مدة لم يصل فيها ولم يصم ، ولم يعلم أن عليه الصلاة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما ، وعند زفر عليه قضاؤهما لأنه بقبول الإسلام صار ملتزماً لأحكامه ، ولكن قصر عنه خطاب الأداء لجهله به ، وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم إذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة .

(٤) زيادة من ط .

(٥) قوله (لخفاء الدليل) أي لأن الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسماع ، ولا تقديراً بالإستفاضة والشهرة ، لأن دار الحرب ليست بمحل استفاضة أحكام الإسلام ، فيصير الجهل بالخطاب عذراً لأنه غير مقصر في طلب الدليل ، وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم .

(٦) في ك : فلم يكن .

(٧) فيمكنه السؤال عن أحكام الإسلام ، ثم إنه يرى الناس يشهدون الجماعات وغيرها من شعائر الإسلام .

(٨) بترك السؤال والطلب .

(٩) قال الاخسيكثي : وكذلك ـ أي وكجهل من أسلم في دار الحرب ـ جهل الوكيل والماذون بالاطلاق ـ والمراد بالإطلاق الوكالة والاذن ـ وضده ، وجهل الشفيع بالبيع ، والمولى بجناية العبد ، والبكر بالإنكاح ، والأمة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف . اهـ . انظر المرجع السابق .

لم يعلم بالوكالة يكون جهله عذراً حتى إذا وكله إنسان بشراء (شيء) [1] بعينه وهو (لم)[2] يعلم بالتوكيل لكنه اشترى ذلك الشئ يقع شراؤه لنفسه لا للموكل ، وكذا جهل المأذون بالإذن يكون عذراً حتى لا يكون مأذوناً قبل العلم ، وهذا كله لخفاء في الدليل مع لزوم الضرر للزوم الايجاب على الغير [3] ، وهذا في (الوكيل)[4] ظاهر (وكذا)[5] في المأذون لأنه تلزمه المطالبة بالتسليم (والتسلم)[6] وتكون ذمته مشغولة بالدين [7] . **وضده** [8] : بالجر عطفا على : بالاطلاق ، أي جهل الوكيل والمأذون بضد الاطلاق يكون عذراً [9] ، وضده العزل في الوكيل ، والحجر في المأذون ، وفائدة هذا : أنهما إذا تصرفا بعد العزل والحجر قبل العلم بذلك يكون تصرفهما نافذاً .

قوله : **وجهل الشفيع بالبيع** [10] : أي جهله يكون عذراً حتى لا يسقط شفعته، وكذا جهل المولى بجناية العبد خطأ يكون عذراً [11] حتى لا يكون مختاراً للفداء

---

(١) سقط من ك .

(٢) سقط من ك ، ولا يصح الكلام بدونه .

(٣) إذ في الوكالة والاذن ضرب إيجاب والزام .

(٤) في ط : الوكالة .

(٥) في ك : وكذلك .

(٦) سقط من ط . ثم اعلم أن هذا الحكم يلزم الوكيل أيضا .

(٧) فلا يثبت حكم الوكالة والإذن في حقهما قبل العلم لدفع الضر عنهما ، الا يرى أن حكم الشرع لا يلزم مع كمال ولايته قبل العلم به ، فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية قبله من باب أولى .

(٨) انظر هامش (٩) من الصحيفة السابقة .

(٩) لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل والحجر ، إذ الوكيل يتصرف على أن يلزم تصرفه على الموكل ، والعبد يتصرف على أن يقضى دينه من كسبه ورقبته ، وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ، ويتأخر دين العبد إلى العتق ويؤدي بعد العتق من خالص ملكه ، وفيه من الضرر مالا يخفى ، فيتوقف ثبوتهما على العلم .

(١٠) انظر هامش (٩) من الصحيفة السابقة .

(١١) اعلم أن العبد إذا جنى جناية خطا يخير المولى بين الدفع والفداء ، فإذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع أو بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بالجناية يصير مختاراً للفداء وهو الأرش ، فإن لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه فالحكم ما سيذكره الشارح .

بالبيع والإعتاق إذا لم يعلم الجناية ، بل يلزمه الأقل من قيمته ومن الأرش ، لأنه لما لم يكن مختاراً للفداء لكون [1] جهله عذراً صار كأنه لم يعتق ، لكن الإعتاق لا مرد له ، فيكون له ولاية دفع القيمة لأن قيمته قائمة مقامه ، وكذا له ولاية دفع الأرش لأن حق ولي الجناية ليس إلا فيه ، والبيع وإن كان مما يقبل الرد والفسخ لكن في الفسخ يلزم الضرر على المشتري ، فجعلنا حكمه حكم الاعتاق .

قوله : **والبكر**[2] : بالجر عطفاً على قوله : الشفيع ، أي جهل البكر بالإنكاح يكون عذراً ، حتى إذا زوج الولي البكر البالغة ولم تعلم هي يكون لها ولاية الرد والاجازة إذا (علمت)[3] بالنكاح ، ولا يكون سكوتها قبل العلم مسقطاً للخيار [4] .

قوله : **والأمة**[5] : بالجر أيضاً ، أي جهل الأمة المنكوحة بخيار العتق يكون عذراً ، يعني أن المولى إذا زوج أمته من رجل ثم أعتقها وهي لم تعلم هل يكون لها خيارة العتق أم لا يكون ؟ يجعل جهلها عذراً حتى إذا علمت بالخيار يكون لها الخيار [6] ، بخلاف ما إذا زوج الصغيرة غير الأب والجد كالأخ والعم ثم بلغت ولم تعلم (هي) [7] بخيار البلوغ لا يكون جهلها عذراً ، لأن (دار) [8] الإسلام دار إشاعة الأحكام ، والحرة تتفرغ لها ، بخلاف الأمة فإنها لا تتفرغ لها لشغلها بخدمة

---

(١) في ك : لكونه .

(٢) انظر هامش (٩) من الصحيفة قبل السابقة .

(٣) في ط : عملت .

(٤) أي لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح ، لأن دليل العلم خفي في حق هؤلاء ، لأن هذه الأمور لا تكون مشهورة ، فإن صاحب الدار يستبد بالبيع ، والعبد بالجناية ، والولي بالإنكاح ، فأنى يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الأمور ، وفي كل واحد من هذه الأمور إلزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع أو الفداء بجناية العبد ، ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ، وتلزم أحكام النكاح على المرأة بالإنكاح ، فيتوقف ثبوت هذه الأمور على العلم كأحكام الشرع .

(٥) انظر هامش (١) من الصحيفة قبل السابقة .

(٦) ويمتد إلى آخر مجلس علمها .

(٧) سقط من ك .

(٨) سقط من ط .

مـولاها ، وهذا مـعنى قـول المـصنف في المـتن : على مـا عـرف[1] ، ثم اعلم أن المصنف إنما قيد بالأمة لأن العبد لا خيار له (إذا)[2] أعتق بعد مازوجه مولاه . لأن الخيار لدفع الضـرر وهو إزدياد الملك عليها [3] ، وهذا المعنى لا يتحقق في العبد ، فلا يكون لـه خيار ، بخلاف خيار البلوغ فإنه يشمل الصغير والصغيرة لشمول العلة وهي قصور الشفقة[4] .

قولـه : **وأما السكر**[5] : اعلم أن السكر خلاف الصحو لغة ، وحقيقته ما بيناه في أول فصل الأمور المعترضة على الأهليــة، وما روي عن أبي حنيفــة [رضي الله عنه][6] في حـده أنه قـال هو أن لا يعـقل الرجل من المــرأة والأرض مـن السماء، فـإنما هو لـلإحتياط في باب الحد[7]، إلا أن في الخمر يجب الحد بشرب قطرة، لأن حرمـة الخمر قطعيـة ، ألا يـرى أن اللــه (تبـارك و[8]) تعـالى قـال : ﴿ **يسألونك[9] عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير** ﴾[10] (و)[11] قال في

---

(١) انظر هامش (٩) من ص ٣٤٢ .

(٢) في النسختين : إذ .

(٣) فإنه قبل العتق كان الزوج يملك مراجعتها في قراين ، ويملك عليها تطليقتين ،وقد ازداد ذلك بالعتق .

(٤) وقال أبو يوسف رحمه الله : لا خيـار لهما اعتبارا بالأب والجد . انظر كشف الأسرار ٤ /٣٤٦ ـ ٣٥٠ والهداية ١ /١٤٤ .

(٥) قال الاخسيكثي : وأما السكر فهو نوعان : سكر بطريق مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر ، وأنه بمنزلة الاغماء . أهـ. انظر الحسامي ص ١٦١ .

(٦) زيادة من ط .

(٧) إذ انه يوخذ في أسباب الحدود بأقصاها درءا للحد ، ونهاية السكر أن يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شئ وشئ ، وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو وقال أبو يوسف ومحمد : السكران الذى يحد هو الذي يهذي ويختلط كلامه ، لأنه هو السكران في العرف ، وإليه مال أكثر المشايخ رحمهم الله . انظر الهداية ٢ / ٨٣ .

(٨) سقط من ط .

(٩) في ك (يسلونك) .

(١٠) سورة البقرة : الآية ٢١٩ . واعلم أن إثم الخمر ما يصدر عن الشارب من المخاصمة والمشاتمة ، وقول الفحش والزور ، وزوال العقل الذي يعرف به ما يجب لخالقه ، وتعطيل الصلوات والتعوق عن ذكر الله إلى غير ذلك . انظر القرطبي ٣ / ٥٥ .

(١١) سقط من ط .

آية أخرى : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم ﴾ [1] فعلم أن الخمر حرام قطعاً ويقيناً ، وقد بلغني عن بعض أتباع الفلاسفة اليونانية أنه قال للسلطان الأعظم [2] باني السلطانية [3] : الخمر ليس بحرام ، ويجوز لك

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٣٣ والمراد بالاثم : الخمر ، قاله الحسن ، وقال الجوهري في الصحاح، والهروي في غريبيه : وقد يسمى الخمر إثما . واستشهدا على ذلك بقول الشاعر :

شربت الاثم حتى ضل عقلي   كذاك الاثم تذهب بالعقول

وانكر جماعة أن يكون الإثم بمعنى الخمر ، فقال الفراء : الاثم ما دون الحد والاستطالة على الناس . وقال النحاس : حقيقة الاثم : جميع المعاصي . انظر المرجع السابق ٧ / ٢٠٠ .

(٢) ذكر علي بن سعيد أن الاصطلاح أن لا تطلق هذه التسمية (السلطنة) إلا على من يكون في ولايته ملوك فيكون ملك الملوك ، فيملك مثل مصر أومثل الشام أو مثل افريقية أو مثل الأندلس ، ويكون عسكره عشرة آلاف فارس أو نحوها ، فإن زاد بلادا أو عددا في الجيش كان أعظم في السلطنة ، وجاز أن يطلق عليه (السلطان الأعظم) . هذا : والسلطان الأعظم باني السلطانية هو : المأمون العباسي عبد الله بن هارون الرشيد ابن محمد المهدى بن أبي جعفر المنصور (أبو العباس) سابع الخلفاء من بني العباس في العراق ، وأحد أعاظم الملوك في سيرته وعلمه وسعة ملكه ، نفذ أمره من افريقية إلى اقصى خراسان، وما وراء النهر والسند ، ولى الخلافة بعد موت أخيه الأمين سنة ١٩٨هـ فتمم ما بدأ به جده المنصور من ترجمة كتب العلم والفلسفة ، وأتحف ملوك الروم بالهدايا سائلا أن يصلوه بما لديهم من الفلاسفة ، فبعثوا إليه بعدد كبير من كتب أفلاطون وغيره ، فاختار لها مهرة المترجمين فترجمت ، وحض الناس على قراءتها ، فقامت دولة الحكمة في أيامه ، وقرب العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين وأهل اللغة والأخبار وأطلق حرية الكلام للباحثين وأهل الجدل والفلاسفة ، وكان واسع العلم ، محبا للعفو ، من كلامه : لو عرف الناس حبي للعفو لتقربوا إلي بالجرائم . ولد سنة ١٧٠هـ ، وتوفي سنة ٢١٨هـ . انظر تاريخ بغداد ١٠ / ١٨٣ ومروج الذهب ٢ / ٢٤٧ وفوات الوفيات ١ / ٢٣٩ وحسن المحاضرة ٢ / ١٠٩ .

(٣) قال ابن أبي أصيبعة : كانت صقلية تسمي سلطانية . اهـ . وصقلية بثلاث كسرات ، وتشديد اللام ، والياء ايضا مشددة ، وبعض يقول بالسين بدل الصاد : من جزائر بحر المغرب مقابلة لافريقية ، مثلثة الشكل ، وهى جزيرة خصبة كثيرة البلدان والقرى والأمصار ، وكانت قليلة العمارة خاملة قبل الإسلام، فلما فتح المسلمون بلاد افريقية هرب أهل افريقية إليها ، فأقاموا بها فعمروها ، وأحسنوا عمارتها ، ولم تزل على قربها من بلاد الإسلام حتى فتحت في أيام بني الأغلب على يد القاضي أسد بن الفرات ، وكان صاحب صقلية رجلا يسمى البطريق قسطنطين ، فقتله صاحب القسطنطينية لأمر بلغه عنه ، فتغلب (فيمى) على ناحية من الجزيرة ، ثم دب حتى استولى على أكثرها ، ثم انفذ صاحب القسطنطينية جيشا عظيما ، فأخرج (فيمى) عنها ، فخرج في مراكبه حتى لحق بافريقية ، ثم بالقيروان منها مستجيرا بزيادة الله بن ابراهيم بن الأغلب وهو يومئذ الوالى عليها من جهة أمير المؤمنين المأمون ابن هارون الرشيد وهون عليه أمرها وأغراه بها ، فندب زيادة الله الناس لذلك ، فابتدروا إليه ، ورغبوا في الجهاد ، فأمر عليهم أسد بن الفرات وهو يومئذ قاضي القيروان ، =

شربه لأن الله [تعالى][1] لم يصرح بحرمته ، وهذا منه كفر محض (و)[2] قول رذل[3] ، فلعنة الله وملائكته ورسله والناس أجمعين على من تكلم (بمثل)[4] هذه الكلمة اعتقاداً ، وما تعلم هذه الكلمة إلا من جليسه أنيسه أخيه الشيطان الرجيم ، لأن الشيطان أراد أن يكون هذا الشخص نجساً كنفسه ضنة[5] منه له ، لأنه أخوه حيث سمع وعلم أن الخمر نجس ، قال [الله][6] تعالى : ﴿ **رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون** ﴾ [7] .

قوله : **كشرب الدواء** [8] : يعني أن شرب البنج والأفيون للتداوي مباح (وكذلك)[9] الشرب من لبن الرماك[10] مباح لا يحد شاربه إذا سكر ، وكذلك شرب المكره بالقتل الخمر ، وشرب المضطر للعطش الخمر مباح لقوله

= فتوجه نحو صقلية في سنة ٢١٢ هـ في أيام المامون في تسعمائة فارس ، وعشرة آلاف راجل ، فوصل إلى الجزيرة، وكان الروم قد جمعوا جمعاً عظيماً ، ثم كبر المسلمون ، وحملوا على الروم وهزموهم ، وقتلوا منهم قتلا ذريعا، وملك أسد بن الفرات بالتنقل جميع الجزيرة، ثم توفي في سنة ٢١٣هـ ، وبقيت صقلية بايدي المسلمين مدة ، وأسلم أكثر أهلها ، ثم ظهر عليها الكفار فملكوها ، فهي اليوم في أيديهم . وقال ابن الأثير : فتحت صقلية سنة ٢٢٨ هـ إلى سنة ٢٣٥هـ ، وكان الأمير عليها من المسلمين محمد ابن عبد الله بن الأغلب المتوفى سنة ٢٣٦هـ . انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ١ /٨٢ ومعجم البلدان ٥ /٣٧٣ والكامل لابن الأثير ٧ /٢ وأنساب العرب للسمعاني : الورقة ٣٥٤ .

(١) زيادة من ط .

(٢) سقط من ك .

(٣) رذل : بفتح فسكون ، أي ردئ . انظر القاموس ٢ / ٣٢٢ .

(٤) في ط : مثل .

(٥) ضنة بكسر الضاد وفتح النون مشددة : أي اختصاصاً . انظر مختار الصحاح ص ٤٠٨ .

(٦) زيادة من ط .

(٧) سورة المائدة : الآية ٩٠ .

(٨) قال الاخسيكثي : وأما السكر فهو نوعان ، سكر بطريق مباح كشرب الدواء ، وشرب المكره والمضطر ، وأنه بمنزلة الاغماء ، وسكر بطريق محظور وأنه لا ينافي الخطاب ، قال الله تعالى: ﴿ يايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ فلا يبطل شيئا من الأهلية ، وتلزمه أحكام الشرع وتنفذ تصرفاته كلها إلا الردة استحسانا ، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى لأن السكران لا يكاد يثبت على شئ ، فاقيم السكر مقام الرجوع ، فيعمل فيما يحتمل الرجوع أهـ . انظر الحسامي ص ١٦١ .

(٩) في ك : ولذلك .

(١٠) الرماك : جمع رمكة بفتحات وهي الأنثى من البراذين . انظر مختار الصحاح ص ٢٧٨ .

تعالى: ﴿ **وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه** ﴾ [1] فلما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعاً صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات[2]، وعن أبي حنيفة[3] [رحمه الله][4] أنه قال: من زال عقله إن علم أنه بنج[5] حين أكل يقع طلاقه وعتاقه، وإن لم يعلم لا يقع[6].

قوله: **بطريق محظور** [7]: وهو كالسكر من السكر [8]، والسكر من الخمر والطلاء[9] ونقيع الزبيب إذا غلى واشتد، وكذا السكر من المثلث [10] حرام.

قوله: **وأنه لا ينافي الخطاب** [11]: أي أن السكر بطريق محظور لا ينافي الخطاب لقوله تعالى: ﴿ **لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى** ﴾[12] بيانه: أنه لا يخلو إما أن يكون السكارى مخاطبين بهذا الخطاب في حالة الصحو أو في حالة السكر، لا يجوز الأول لقوله [تعالى][13]: ﴿ **وأنتم سكارى** ﴾ فتعين الثاني، وإلا يلزم إلغاء النص عن (الفائدة)[14] وأيضاً لو كان السكر منافياً للخطاب يكون تقدير هذا الكلام كقول القائل: لا تصل وأنت ميت، ومثل هذا الكلام لا يليق بمخلوق أدنى مخلوق[15]، فكيف

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١١٩.

(٢) لأن السكر في هذه الصور ليس من جنس اللهو، فصار من أقسام المرض.

(٣) وسفيان الثوري أيضا.

(٤) زيادة من ط.

(٥) وعلم بفعله وتأثيره في العقل.

(٦) وذكر في المبسوط: لا بأس بأن يتداوى الانسان بالبنج، فإن أراد أن يذهب عقله منه فلا ينبغي له أن يفعل ذلك لأن الشرب على قصد السكر حرام.

(٧) انظر هامش (٨) من الصحيفة السابقة.

(٨) السكر بفتحتين نقيع التمر وهو النيء من ماء التمر.

(٩) الطلاء: العصير المطبوخ الذاهب أقل من ثلثيه.

(١٠) المثلث: هو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه.

(١١) انظر هامش (٨) من الصحيفة السابقة.

(١٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(١٣) زيادة من ط.

(١٤) في ك: فائدة.

(١٥) لأنه إضافة الخطاب إلى حالة منافية له.

يليق بكلام رب العزة، فعلم أن السكر غير مناف للخطاب، والواو في قوله: ﴿ وأنتم ﴾ للحال[1]، وقال الغزالي في منخوله: لا يكلف السكران لأن شرط الخطاب فهمه، والسكران لا يفهم، فلو قيل له افهم لكان تكليف مالا يطاق[2]، ثم قال: وظواهر الآيات لا تصادم المعقولات، فأقول: وهذا تناقض من الغزالي، لأنه قال في الكتاب المذكور قبل هذا: لا حكم قبل ورود الشرع [3]، ولم يعتبر العقل، وهنا اعتبر العقل ولم يعتبر الشرع بمقابلته، وكيف يقال: وظواهر الآيات لا تصادم المعقولات. والمعقول قول واحد منا، وهو يحتمل الغلط (والكذب)[4] والآية قول من لا يجوز عليه (الغلط)[5] والكذب، ومثل هذا الكلام يقتضي أن يكون رأي أفلاطون وغيره من الفلاسفة أقوى من كلام رب العزة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ولا نسلم أن هذا تكليف مالا يطاق، لأن حقيقة الفهم ليست بشرط للتكليف، بل سبب الفهم كاف وهو حاصل[6]، لأن السكر على شرف الزوال (ولئن)[7] قال: لا نسلم أن حقيقة الفهم ليست بشرط. فأقول: إنما لم تشترط لأن الفهم إنما يشترط ليكون قادراً على ما كلف به، ولا تشترط حقيقة القدرة للتكليف، بل (سببها)[8] كاف، فكذا لا تشترط حقيقة الفهم، بل سببه كاف، لأن القدرة مقارنة بالفعل، يدل على (هذا)[9] وجوب القضاء، ولئن قال ذلك للتغليظ لا لكونه مخاطباً بالأداء[10]: فأقول: وجوب القضاء يقتضي سابقة وجوب الأداء في غير صورة النزاع بالإجماع، فكذا في صورة النزاع،

---

(١) والأحوال شروط، فلو كان السكر بطريق محظور منافياً للخطاب يصير هذا الكلام كقولك للعاقل: إذا جننت فلا تعقل كذا، وفساده ظاهر لما ذكره الشارح فيما تقدم.

(٢) ثم قال الغزالي في منخوله عقب ذلك: وذهب الفقهاء إلى انه مخاطب تمسكا بقوله تعالى: ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ وظاهر الآية لا يصادم المعقولات، ثم هو خطاب مع المنتشي الذي لم يزل عقله. وقوله تعالى: ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ معناه: لتكونوا على تثبت تام. اهـ. انظر المنخول: الورقة ١٠ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٦ أصول فقه.

(٣) انظر المرجع السابق: الورقة ٨. (٤) سقط من ك. (٥) في ك: اللغط.

(٦) إذ الخطاب إنما يتوجه على العبد باعتدال الحال، وأقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيراً لتعذر الوقوف على حقيقته، وبالسكر لا يفوت هذا المعنى.

(٧) في ط: وان. (٨) في ط: سببهما. (٩) سقط من ط. (١٠) انظر المرجع السابق: الورقة ١٠.

والجامع كونه قضاء، ولئن قال: الخطاب للسكران الذي لم يزل عقله[1]، فأقول: لا نسلم ذلك لأن النص لم يفصل، ولئن سلمنا أن هذا تكليف مالا يطاق فنقول: على مذهب شيخك أبي الحسن الأشعري يجوز ذلك أيضاً، ألا ترى أنك قلت في منخولك: ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري إلى تجويز تكليف مالا يطاق [2]. والله الهادي.

قوله: **فلا يبطل** [3]: أي السكر بطريق (محظور)[4].

قوله: **وتلزمه أحكام الشرع**: وهي كالصلاة والزكاة والصوم وغيرها. قوله: **وتنفذ تصرفاته كلها**[5]: وهي كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير[6] إلا الردة استحساناً، لأن الإسلام يعلو ولايعلى، ولأن السكران لم يقل[7] هذا اعتقاداً[8]،

---

(١) انظر هامش (٢) من الصحيفة السابقة.
(٢) انظر المرجع السابق: الورقة ٩.
(٣) انظر هامش (٨) من ص ٣٤٧، وارجع إليه في كل ما سيورده الشارح من المتن متعلقا بالسكر.
(٤) في ك: محذور.
(٥) أي قولا وفعلا عندنا.
(٦) ولبيان ذلك أقول: تصح عبارات السكران - بطريق محظور - بالطلاق والعتاق عندنا، وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله، وفي قوله الآخر لا تصح، وهو قول مالك، واختيار أبي الحسن الكرخي، وأبي جعفر الطحاوي من أصحابنا، ونقل ذلك عن عثمان رضي الله عنه أيضا، لأن غفلته فوق غفلة النائم، فإن النائم ينتبه إذا نبه، والسكران لا ينتبه، ثم طلاق النائم وعتاقه لا يقع، فطلاق السكران وعتاقه أولى. ويصح بيعه وشراؤه وإقراره، وتزويجه الولد الصغير، وتزوجه، وإقراضه، واستقراضه، وسائر تصرفاته قولا وفعلا عندنا، لأنه مخاطب كالصاحي، وبالسكر لا ينعدم عقله، وإنما يغلب عليه السرور فيمنعه عن استعمال عقله، وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء شرب مكرها أو طائعا، كذا في أشربة المبسوط وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضيخان رحمه الله: وإن شرب المسكر كرها ثم طلق أو أعتق اختلفوا فيه، والصحيح أنه كما لا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه. انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٥٢ ومابعدها، والهداية ١ / ١٦٧ و ٤ / ٨٠.
(٧) في ك: يحقل.
(٨) بدليل أنه لا يذكره بعد الصحو - والردة تبتني على القصد والاعتقاد - وما كان من عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب، فإنها تختار عن فكر وروية وعما هو الأحق من الأمور عنده، وإذا كان كذلك، كان هذا - أي تكلمه بكلمة الكفر - عمل اللسان دون القلب، فلا يكون اللسان معبراً عما في الضمير، فجعل كأنه لم ينطق به حكماً كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ، ولا عجب فإنه لا ينجو سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة، وهذا بخلاف ما إذا تكلم بالكفر هازلا، لأنه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر، وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر، ومن ذلك تعلم انه ينعدم بالسكر القصد الصحيح وهو العزم على الشيء، لأن ذلك ينشأ عن نور العقل، وقد احتجب عنه ذلك بالسكر، أما العبارة فلا تنعدم بالسكر لأنها توجد حساً، وصحتها تبتني على صدورها من الأهل مضافة إلى المحل، والسكر لا يبطل شيئا من الأهلية، لأنها بالعقل والبلوغ، والسكر لا يؤثر في العقل بالإعدام.

وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أن ردة السكران ردة[1]، كذا في الأجناس .

قوله : **والإقرار (بالحدود الخالصة)[2] لله تعالى** : بنصب الاقرار ، وأراد بالحدود الخالصة[3] حد الزنا ، وحد الشرب ، وحد السرقة ، يعنى أن السكران لو أقر بواحد[4] من هذه الحدود لا يحد ، لأن السكر دليل الرجوع ، لأن السكران لا قرار [5] له على ما قال ، والرجوع يصح في هذه الحدود ، لأنه لا مكذب للراجع عن إقراره ، لأن هذه الحدود خالص حق الله تعالى ولم يكذبه في رجوعه ، فلما اعتبر الرجوع اعتبر دليله وهو السكر ، بخلاف الإقرار بالقذف والقصاص حيث يؤاخذ بالحد والقصاص ، لأن الرجوع لا يصح فيهما ، لأن هناك مكذباً وهو الآدمي ، فلما يعتبر صريح الرجوع لم يعتبر أيضاً دليله وهو السكر ، وبخلاف الرجوع في السرقة في حق المال حيث لا يصح ،وإنما يصح في حق الحد [6] .

قوله : **بالحدود الخالصة** [7] : إحتراز [8] عن حد القذف إذ فيه حق العبد ،وقد مر بيانه ، قوله : **مقام الرجوع** : أي عن الردة أو عن الاقرار .

قوله : **فيعمل** : أي السكر يعمل فيما يحتمل الرجوع كالردة والإقرار بالحدود الثلاثة ، ولا يعمل فيما لا يحتمله كالإقرار بالقذف والقصاص .

قوله : **وأما الهزل** [9] : قد مر حقيقة الهزل، فاعلم أن قوله اللعب[10] : تعريف

---

(١) وهذا هو القياس وهو قول أبي يوسف رحمه الله ، وعليه : تبين منه امرأته، ووجهه : أنه مخاطب كالصاحي في اعتبار أقواله وأفعاله .

(٢) في ك : بالحدود الخاصة . وفي ط : والحدود الحاصلة . قلت : وما أثبته عبارة المتن .

(٣) في ط : الحاصلة .　　(٤) أي (يعنى أن السكران لو أقر) بمباشرة سبب واحد من هذه الحدود لا يحد .

(٥) في ط : اقرار .

(٦) انظر التحقيق ص ٣٣٢ والمنار مع هوامشه وحواشيه وشرحه ٢ /٩٧٨ والتلويح على التوضيح ٣ /٢٠٤ والهداية ٢ /٨٣ .

(٧) في ط : الحاصلة .　　(٨) في ك : احترز .

(٩) قال الاخسيكثي : وأما الهزل : فتفسيره اللعب ، وهو أن يراد بالشئ غير ما وضع له . اهـ. انظر الحسامي ص ١٦٢ .

(١٠) اللعب : مالا يفيد فائدة أصلا .

الهزل لغة، وما بعده اصطلاحاً، وكأن المصنف ـ والله أعلم ـ إنما لم يذكر قيداً يحصل به الاحتراز عن المجاز اعتماداً لما ذكره في تعريف المجاز بقوله لاتصالٍ بينهما[١] في أوائل الكتاب، لأن ذلك القيد هنالك كان للإحتراز عن الهزل[٢]، قال الشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي قدس الله روحه: الهزل ما لا يراد به معنى مقصود، وبيان هذا: أن الهزل ضد الجد[٣]، والجد مايراد به معنى مقصود إما حقيقة أو مجازاً، فيكون الهزل مالا يراد به معنى مقصود لا حقيقة ولا مجازاً، غير أن ذكر المعنى في قول علم[٤] الهدى وقع نكرة في موضع النفي فعم الحقيقة والمجاز فافهم، والدليل على أن الهزل هذا عدم وقوعه في كلام رب العزة[٥] بخلاف المجاز فإنه واقع كثيراً كقوله تعالى: ﴿ بدم كذب ﴾[٦] وغير ذلك.

قوله: **فلا ينافي الرضا** [٧]: أي لا ينافي الهزل الرضا بالمباشرة، يعني لا يكون وجود الهزل معدماً للرضا بالمباشرة، لأن المتكلم بالهزل تكلم باختيار صحيح في قوله: بعت واشتريت، فلما كان الهزل غير منافٍ للرضا كفر المتكلم بكلمة الكفر هازلاً، لأنه رضي به، والرضا بالكفر كفر، لأن الرضا (عبارة)[٨] عن إرادة الشئ مع ضرب استحسانٍ، وإرادة الكفر بالإستحسان منافٍ للتصديق، فيكون الهزل بالكفر كفراً.

(قوله) : [٩] **لكنه ينافي اختيار الحكم** [١٠] : استدراك من قوله : فلا ينافي الرضا . قوله : **والرضا به** : أي بالحكم .

---

(١) قال الاخسيكثي في تعريف المجاز : والمجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما ـ أي لاتصال وعلاقة بين الموضوع له وبين غيره الذي أريد به ـ معنى كما في تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً ، أو ذاتاً كما في تسمية المطر سماء . أهـ . انظر المرجع السابق ص ١١ .

(٢) لأن إرادة عدم الدلالة على شئ، وكونه لغواً وإن كان إرادة غير ماوضع له لكنه ليس بمجاز لعدم العلاقة .

(٣) بكسر الجيم . انظر مختار الصحاح ص ١١٠ . (٤) في ك : عدم . (٥) لخلو الهزل عن الفائدة .

(٦) سورة يوسف : الآية ١٨ ، وانظر في تفسيرها : الكشاف ١ / ٣٨١ .

(٧) قال الاخسيكثي عقب تعريف الهزل الذي أوردته له في هامش (٩) من الصحيفة السابقة . فلا ينافي الرضا بالمباشرة . ولهذا يكفر بالردة هازلا ، لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع ، فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة . أهـ . انظر الحسامي ص ١٦٢ .

(٨) سقط من ك . (٩) سقط من ك .

(١٠) أي حكم ما هزل به . وإنما كان الهزل غير منافٍ لاختيار الحكم والرضا به ضرورة تفسيره السابق .

قوله : **بمنزلة شرط الخيار** : يعني أن الهزل بمنزلة شرط الخيار من حيث أن كلاً منهما لا ينافي الرضا بالمباشرة وينافي اختيار الحكم [1] .

قوله : **فيؤثر فيما يحتمل النقض** [2] : والفاء للسببية ، أي يؤثر الهزل فيما يحتمل النقض بسبب أن الهزل ينافي الرضا بالحكم فينعقد فاسداً ، فإن قلت : ما الفرق بين الهزل وبين شرط الخيار إلى ثلاثة أيام والبيع في الأول ينعقد فاسداً، وفي الثاني ينعقد صحيحاً ، مع أن كل واحد منهما لا ينافي الرضا بالمباشرة (وينافي)[3] الرضا بالحكم ؟قلت : الفرق بينهما أن الهزل في معنى الخيار المجهول، وشرط الخيار إلى ثلاثة أيام ليس بمجهول، ففسد الأول دون الثاني [4].

قوله : **فإذا تواضعا** [5] **على الهزل** [6] : هذا بيان

---

(١) بيانه : أن الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ، لأن عمله في الحكم لا غير ، ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب ، لأن قوله : بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره ، فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ، ولا يوجد في حق الحكم ، إلا ان الهزل في البيع يفسده ، وخيار الشرط لا يفسده كما سيذكره الشارح .

(٢) انظر هامش (٧) من الصحيفة السابقة .

(٣) في ط : ولا ينافي . قلت : وإثبات (لا) سهو من الناسخ .

(٤) انظر كشف الأسرار ٤ /٣٥٧ وتيسير التحرير ٢ / ٢٩٠.

(٥) المواضعة : الموافقة ، يقال : واضعته في الأمر إذا وافقته عليه ، والتواضع هنا بمعنى التوافق على الشئ.

(٦) قال الاخسيكثي : فإذا تواضعا - أي العاقدان - على الهزل بأصل البيع ينعقد البيع فاسداً غير موجب للملك وإن اتصل به القبض كخيار المتبايعين ، وكما إذا شرط الخيار لهما أبدا ، فإذا نقض - البيع - أحدهما انتقض ، وإذا أجازاه - معا - جاز ، لكن عند أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون مقدراً بالثلاث ، ولو تواضعا على البيع بألفي درهم - هذا نظير للهزل في قدر العوض - أو على البيع بمائة دينار - وهذا نظير للهزل في جنس العوض - على أن يكون الثمن ألف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند أبي حنيفة رحمه الله ، وقال صاحباه : يصح البيع بألف درهم في الفصل الأول ، وبمائة دينار في الفصل الثاني لإمكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في أصل العقد في الفصل الأول دون الثاني ، وإنا نقول بأنهما جدا في أصل العقد - حيث قصدا بيعا جائزا - والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطا فاسداً في البيع فيفسد البيع ، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما . أهـ . انظر الحسامي ١٦٢ .

لقوله : **فيؤثر** [١]، يعنى أن الهزل لما كان مؤثراً في البيع لم يخل، إما أن يقع التواضع في أصل البيع أو في وصفه، أعني المواضعة في البدل، فإن كان في الوصف فلا يخلو إما أن يقع في القدر أو في الجنس، والأقسام الثلاثة مذكورة[٢] في المتن [٣]. وصورة الهزل : أن يتفقا في السر أنهما يظهران العقد بين الناس رياء وسمعة ولا يكون بينهما عقد، ثم عقدا العقد بين الناس واتفقا على أنهما بنيا العقد على تلك المواضعة [٤].

قوله : **وإن اتصل** [٥] : للوصل. قوله : **كخيار المتبايعين : هذا لتشبيه** [٦] انعقاد بيع الهزل فاسداً بخيار المتبايعين (و)[٧] قوله كما إذا شرط الخيار لهما أبدا: للنظير، أعني أن فساد العقد في خيار المتبايعين (فيما إذا كان شرط)[٨] الخيار

---

(١) انظر هامش (٧) من الصحيفة قبل السابقة، ثم اعلم أن الهزل لما كان منافيا لاختيار الحكم والرضا به وجب تخريج الأحكام مع الهزل على انقسامها في حكم الرضا والاختيار، فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التكلم ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل، وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل، ثم جملة ما يدخل فيه الهزل أنواع ثلاثة : إنشاء تصرف، وإخبار عنه، وما يتعلق بالاعتقاد، ووجه الحصر ان ما يقع فيه الهزل إن كان إحداث تعلق حكم شرعي فإنشاء، وإلا فإن كان القصد منه بيان الواقع فاخبار، وإلا فاعتقاد، والإنشاء على وجهين : ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة، وما لا يحتمله كالطلاق والأخبار أيضا على وجهين : الاقرار بما يحتمل النقض والإقرار بما لا يحتمله، وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين : ما هو حسن كالايمان، وما هو قبيح كالردة، والقسم الأول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض إذا دخل الهزل فيه على ثلاثة أوجه، لانه إما أن يدخل في أصل العقد، أو في قدر العوض فيه، أو في جنسه، وكل منها على أربعة أوجه : ان يتفق المتعاقدان على البناء على الهزل، أو على الاعراض عنه، أو على انه لم يحضرهما شئ، أو يختلفا في الاعراض والبناء. وستعرف أحكام ذلك كله فيما ياتي.

(٢) انظر هامش (٦) من الصحيفة السابقة.

(٣) في ط : متن.

(٤) وهذه صورة الهزل في أصل العقد مع اتفاق المتعاقدين على البناء على الهزل، وفيها ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وإن اتصل به القبض كما سيذكر الشارح.

(٥) انظر هامش (٦) من الصحيفة السابقة، وارجع إليه أيضا فيما سيورده الشارح من المتن إلى : قوله عند تعارض المواضعتين فيهما.

(٦) في ط : للتشبيه.

(٧) سقط من ك.

(٨) في ك : فيما إذا شرطا.

مؤبداً ، فعلمت من هذا أن الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبداً ، لأن الهزل فيه معنى الخيار المجهول ، وعلمت أيضاً أن كل واحد من الهزل وشرط الخيار في البيع مفسد للعقد [١] غير موجب للملك [٢] وإن اتصل به القبض [٣] .

قوله : **فإذا نقض أحدهما** : هذا بيان لقوله ينعقد فاسداً ، بيانه: أنه لما انعقد بيع الهازل فاسداً (صار) [٤] لكل واحد من العاقدين ولاية النقض، فإذا نقض أحدهما انتقض البيع ، لكن إذا أجاز أحدهما دون الآخر لا يعتبر إجازته، لأن للآخر ولاية النقض [٥]، ولهذا المعنى وحد [٦] الفعل عند ذكر النقض، وذكره بضمير [٧] الإثنين عند ذكر الاجازة . قوله: **لكن عند أبي حنيفة (رحمه الله)** [٨] **يجب أن يكون مقدراً بالثلاث:** أي يجب أن يكون رفع الفساد [٩] مقدراً بالثلاث، لأن بيع الهازل في معنى (البيع) [١٠] بشرط الخيار مؤبداً ، ففي شرط الخيار مؤبداً يكون رفع الفساد مقدرا بالثلاث عند أبي حنيفة (رضي الله عنه) [١١] حتى لا يعتبر الإجازة بعد الثلاث [١٢]، فكذا في صورة الهزل يجب أن يكون مقدرا بالثلاث، ولا يعتبر بعد الثلاث ، وإنما قال يجب : وهو في أصول فخر الإسلام كذلك [١٣] لأن التقدير بالثلاث غيرمنصوص في الهزل في الكتب السالفة، وقيد بقوله عند أبي حنيفة

---

(١) مع احتمال الجواز .

(٢) لأن خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما في يده ، فكذا الهزل لأنه بمنزلته .

(٣) حتى لو كان المبيع عبداً فقبضه المشتري وأعتقه لا ينفذ عتقه ، لأن الملك غير ثابت له ، بخلاف ما إذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض ، لأن الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة .

(٤) سقط من ك .

(٥) بناء على أن خياره باق ، والمجيز أسقط خيار نفسه لا غير .

(٦) وحد : بفتح الواو ، والحاء المشددة ، والفاعل ضمير يعود إلى صاحب المتن .

(٧) في ك : نظير .

(٨) في ط : رضي الله عنه .

(٩) أي يجب أن يكون وقت رفع الفساد بالاجازة .

(١٠) سقط من ك .

(١١) في ك : رحمه الله .

(١٢) لتقرر الفساد بمضي المدة .

(١٣) قال فخر الإسلام البزدوي : وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون - أي وقت الاجازة - مقدرا بالثلاث . اهـ. انظر أصول البزدوي ٤ /٣٥٨ .

(رضي الله عنه) [١] : لأن عند صاحبيه رفع الفساد لا يقدر بالثلاث في شرط الخيار ، بل يجوز بعد الثلاث ، فكذا في صورة الهزل لأن الهزل في معناه [٢] .

قوله : **ولو تواضعا على (البيع[٣]) بألفي درهم** : أي تواضعا في السر على إظهار البيع بألفي درهم على أن يكون الثمن ألف درهم[٤]، أو تواضعا في السر على إظهار البيع بمائة دينار على أن يكون الثمن ألف درهم[٥]، والتواضع الأول هو التواضع في قدر البدل ، والثاني هو التواضع في جنس البدل . قوله : **والتسمية صحيحة في الفصلين** [٦] : أي في فصل التواضع على القدر ، وفصل التواضع على الجنس حتى يجب (ألفان) [٧] في الأول ، ومائة دينار في الثاني ، وعندهما : التسمية صحيحة في الفصل الثاني والهزل باطل حتى يجب مائة دينار كما قال أبو حنيفة [رضي الله عنه][٨] وفي الفصل الأول الهزل غير باطل حتى يجب الألف [٩]، وتسمية الألف الأخرى فاسدة [١٠] ، لكن لا تفسد العقد ، وإن كان قبول تلك الألف

---

(١) سقط من ك .

(٢) انظر شرح المنار ٢ / ٩٨١ والهداية ٣ / ٢١ .

(٣) سقط من ك .

(٤) وفي هذه الصورة لا يخلو الحال عن أحد أقسام أربعة . فإن أعرضا أي اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل وعقدا البيع على سبيل الجد صح العقد وكان الثمن هو المسمى وهو الألفان بالاتفاق، وإن سكتا أي اتفقا على أنه لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها ، أو اختلفا في الاعراض والبناء : فالمعتبر عند أبي حنيفة التسمية وهو ألفان ، وقال صاحباه : تعتبر المواضعة والثمن هو الألف ، وبطل الألف الذي هزلا به ، وان بنيا أى اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل : فالمعتبر عنده المسمى وهو الألفان في أصح الروايتين عنه ، وعندهما الألف ، وهذا ما بينه صاحب المتن وما سيشرع الشارح في توضيحه .

(٥) وفي هذه الصورة البيع صحيح بالاتفاق ، والثمن هو المسمى وهو مائة دينار - بالاتفاق أيضا - على كل حال ، أي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء أو على أنه لم يحضرهما شئ أو اختلفا في الاعراض والبناء ، وهذا استحسان ،وفي القياس : البيع فاسد ، وسيشير الشارح إلى وجه كل من القياس والاستحسان فيما يأتي .

(٦) أي عند أبي حنيفة رحمه الله . (٧) في ك : الألفان . (٨) زيادة من ط .

(٩) وهو رواية محمد في الاملاء عن أبي حنيفة رحمهما الله .

(١٠) لأنهما قصدا السمعة بذكر أحد الألفين ، ولا حاجة في تصحيح العقد إلى اعتبار تسميتهما الألف الذي هزلا به ، فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح .

وهي غير داخلة تحت العقد لاعتبار[1] المواضعة[2] شرطاً لقبول هذه الألف الداخلة تحت العقد لعدم الطالب[3] ، ووجه الفرق بين الفصلين لهما : أن المواضعة يجب اعتبارها ما أمكن دفعاً لحاجة الناس واعتبار المواضعة[4] في الفصل الأول مع اعتبار الجد[5] ممكن لاتحاد الجنس ، وفي الفصل الثاني غير ممكن لاختلاف الجنس ، فلما لم يمكن اعتبارهما صار الهزل لغواً ، فوجب مائة دينار ترجيحاً لجانب الأصل [6] على الوصف [7] ، بيانه : أنا لو اعتبرنا الهزل يلزم أن يكون العقد بلا ثمن ، لأن المذكور وهو مائة دينار هزل ليس بثمن ، وما هو ثمن وهو ألف [8] درهم ليس بمذكور[9] ، فيكون العقد خالياً عن الثمن فيقتضي فساد العقد [10] ، لكن لم يفسد اعتباراً لجانب الأصل وهو أنهما جدا في أصل العقد [11] ، وإن كان مواضعتهما في الوصف أعني في جنس البدل يقتضي ذلك ، بخلاف الفصل

---

(١) في ك : لا باعتبار .

(٢) قوله (لاعتبار المواضعة) تعليل لقوله (وهي غير داخلة تحت العقد) وقوله (شرطاً) خبر كان .

(٣) قوله (لعدم الطالب) تعليل لقوله (لكن لا تفسد العقد) ثم اني ابين لك هذه الجملة فاقول : قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إنا نجعل العقد في فصل المواضعة على الهزل في مقدار البدل منعقدا بألف، وإن كان المسمى ألفين ، لأن الألف في الألفين موجود ، والهزل بالألف الآخر شرط لقبول انعقاد البيع بالألف الداخلة تحت العقد ، وهذا الشرط لا طالب له ، لأنهما وإن ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على أنه هزل، وليس لغيرهما ولاية المطالبة ، وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد كما إذا اشترى فرسا على أن يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير لا يفسد به العقد ، كذا هنا ـ وهذا جواب على ما سيذكره الشارح دليلا لأبي حنيفة ـ وإذا كان كذلك ينعقد البيع بألف ، ويبطل الآخر .

(٤) أي على الهزل .

(٥) وهو المواضعة على صحة أصل العقد .

(٦) وهو العقد . (٧) وهو الثمن . (٨) في ك الألف .

(٩) أي عند العقد ثم انه لا يكتفي بذكر الثمن قبل العقد ، بل يشترط ذكر البدل فيه .

(١٠) قياساً . قلت : وما ذكر وجه القياس في فساد البيع على كل حال في فصل التواضع على جنس البدل ، وما سيشرع فيه وجه الاستحسان في صحته على كل حال أيضا في هذا الفصل ، وهذا ما قصدت التنبيه إليه في هامش (٤) من الصحيفة السابقة .

(١١) فلابد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل، يوضح ذلك أن المعاقدة بعد المعاقدة في البيع إبطال للعقد الأول ، فإنهما لو تبايعا بمائة دينار ، ثم تبايعا بألف درهم كان البيع الثاني مبطلا للأول ، فكذا يجوز أن يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة. كذا في كشف الأسرار نقلاً عن المبسوط .

الأول، فإن اعتبار المواضعتين [1] هناك ممكن ، لأنه لا يلزم أن يكون العقد بلا ثمن، لكون ما ليس بمذكور في العقد وهو الألف داخلا تحت ما هو مذكور في العقد وهو الألفان[2] فيصير كأنهما حطا بعض الثمن بعد إدخاله في العقد ، فوجب ألف درهم ، ولأبي حنيفة (رضي الله عنه) [3] في فصل المواضعة على الجنس ما قلنا (في) [4] جانبهما ، وفي فصل المواضعة على القدر: أن اعتبار الهزل ، يفسد العقد للزوم تفريق الصفقة، لأن الألف من الألفين لا يكون تحت العقد داخلاً على اعتبار الهزل ، فيلزم التفريق ، فيفسد العقد كالجمع بين حر و عبد من غير تفصيل الثمن ، واعتبار الجد في أصل العقد يقتضي أن يكون العقد صحيحاً ، فرجحنا جانب الأصل ، وألغينا الهزل فوجب الألفان [5] .

قوله : **في الفصل الأول** [6]: أي في المواضعة على القدر، **دون الثاني**: أى دون

---

(١) وهما المواضعة على صحة أصل العقد ، والمواضعة على الهزل في مقدار البدل .

(٢) في ط : ألفان .

(٣) في ط : رحمه الله .

(٤) سقط من ك .

(٥) وقد صور صاحب التحقيق والكشف دليل أبي حنيفة رحمه الله على ما ذهب إليه في فصل المواضعة على القدر بعبارة أخرى أوضح من ذلك فقال : ولأبي حنيفة أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد منهما ما يدل على الإعراض عنها ، وقد وجد ههنا ما يدل عليه لأنهما جدا في أصل العقد وقصدا بيعا جائزاً ، ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسداً ، لأن أحد الألفين غير داخل في العقل فيصير قبول العقد فيه أي في البيع بالفين شرطا لانعقاد البيع بألف ، ويصير كأنه قال : بعتك بالفين على أن لا يجب أحد الألفين ، لأن عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار ، وهذا شرط فاسد لأنه ليس من مقتضيات العقد ، وفيه نفع لأحد المتعاقدين أولهما فيفسد به العقد كما إذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن ، وإذا كان كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد مع العمل بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحدة من المواضعتين بالأخرى ، فكان العمل بالمواضعة في أصل العقد وهي أن ينعقد البيع صحيحاً عند تعارض المواضعتين أولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي أن لا يجب الألف الثاني ، لأن الوصف تابع ، والأصل متبوع ، فكان هو أولى بالاعتبار من الوصف ، إذا الثمن في البيع بمنزلة الوصف ، وإذا كان العمل بالأصل أولى وجب اعتبار التسمية ، فكان الثمن ألفين . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٥٩ وما بعدها ، والتلويح على التوضيح ٣ / ٢١٠ وشرح المنار ٢ / ٩٨٢ والتحقيق ص٣٣٤ .

(٦) انظر هامش (٦) ص٣٥٣، وارجع إليه أيضا فيما سيورده الشارح من المتن إلى : قوله عند تعارض المواضعتين فيهما .

الفصل الثاني وهو (المواضعة)(١) على الجنس، والمواضعة عبارة عن وضع العاقدين رأيهما على شئ جداً كان أو هزلاً (غير) (٢) أن الشائع هو أن يكون الهزل هو المراد منهما. قوله: **والعمل بالمواضعة في البدل:** يعنى اعتبار المواضعة في الثمن، والضمير البارز في يجعله: راجع إلى البدل، والمستتر (٣) إلى (العمل)(٤).

(قوله): **فكان العمل بالأصل أولى:** وأراد بالأصل: المواضعة في أصل العقد بالجد، وأراد بالوصف: المواضعة في البدل، لأن البدل تابع للمبيع كالوصف تابع للموصوف. قوله: **عند تعارض المواضعتين فيهما:** أي في الأصل والوصف، يعني أن المواضعة في أصل العقد بالجد، والمواضعة في الوصف بالهزل لما تعارضتا بأن تقتضي الأولى صحة العقد والأخرى فساده لما قلنا صار اعتبار جانب الأصل أولى.

قوله: **وهذا بخلاف النكاح**(٥): أي العمل بالأصل وإلغاء جانب الوصف في صورة البيع بخلاف النكاح، فإن هناك يعتبر الهزل ويجب الأقل، لأن اعتبار الهزل وإن كان شرطاً فاسداً لا يفسد النكاح، لأنه لا يفسد بالشرط الفاسد، فيجب الأقل لإمكان العمل بالمواضعتين أعني المواضعة في أصل النكاح بالجد والمواضعة (في)(٦)

---

(١) في ك : أن المواضعة .

(٢) في ك : لا غير .

(٣) في ك : والمشتر .

(٤) في ط : والعمل .

(٥) قال الاخسيكثي : وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقل بالاجماع لأن النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد ، فامكن العمل بالمواضعتين . أهـ. انظر الحسامي ص١٦٤ ثم اعلم أن الإنشاء الذي لا يحتمل النقض أي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته ثلاثة أنواع : ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح ، والثاني : ما لا مال فيه أصلا كالطلاق الخالي عن المال ، والثالث : ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع، والعتق على مال، وقد شرع صاحب المتن في بيان حكم كل نوع عند دخول الهزل فيه ، وبدأ بالنوع الأول وهو على ثلاثة أوجه : أما أن يهزلا بأصله ، أو بقدر البدل ، أو بجنسه ، وقدم الكلام على الوجه الثاني منها لبيان الفرق بين النكاح والبيع فقال : وهذا بخلاف النكاح ... الخ .

(٦) سقط من ك .

قدر المهر بالهزل ، ووجوب الأقل لا يمنع العمل بمواضعة الهزل ، لأن غرضهما من مواضعة الهزل أن لا يجب إلا الأقل وقد حصل [1] .

قوله: **ولو ذكرا في النكاح دنانير**[2]: هذه صورة المواضعة في الجنس[3] في

---

(١) اعلم أن صورة المواضعة في قدر المهر بالهزل أن يتزوجها بالفين ـ مثلا ـ علانية ، ويكون المهر في الواقع ألفاً ، وفي هذه الحالة يكون النكاح جائزاً بكل حال، والمهر الف إن اتفقا على البناء على المواضعة السابقة لما ذكره الشارح ، والفان ان اتفقا على الاعراض عن تلك المواضعة لأن لهما ولاية الاعراض عن الهزل، أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء لا البناء، ولا الاعراض ، أو اختلفا في البناء والاعراض ، فقال أحدهما : بنينا العقد على المواضعة المتقدمة ، وقال الآخر : أعرضنا عنها وأخذنا بالجد : ففي رواية محمد عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ النكاح جائز بألف بخلاف البيع حيث ينعقد بالفين في هذين الوجهين ، وفي رواية أبي يوسف ـ رحمه الله ـ عنه المهر ألفان فيهما كما في البيع ، وهو الأصح ، وجه الرواية الأولى : أن المهر تابع في النكاح إذ المقصود الأصلي فيه ثبوت الحل في الجانبين الذي به يحصل التناسل ، وإنما شرع المال فيه اظهار الخطر المحل لا مقصوداً ـ كما سيذكر الشارح في صورة المواضعة في جنس البدل في النكاح ـ ولهذا يصح النكاح بدون ذكر المهر ، ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره فلا يجعل المهر مقصودا بصحة التسمية بأن يرجح جانب الجد على الهزل ، إذ لو اعتبرت صحة التسمية فيه كما في البيع وجعل المهر ألفين لصار المهر بنفسه مقصوداً بالصحة ، إذ أصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تأثير الهزل فيه ،ولعدم افتقاره في الصحة إلى ذكر المهر ، وهو لا يصلح مقصودا فيه ، بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود فيه بالصحة ، لأنه أحد ركني البيع ، ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ، ولا يصح البيع بدون ذكره ، وإذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل إذا أمكن ،ولا يقال : الثمن تابع في البيع أيضا لأنه بمنزلة الوصف على ما مر ، لأن ذلك مردود عليه بأنه تابع بالنسبة إلى المبيع في محلية البيع ، ولكنه مقصود بالنسبة إلى البائع ، إذ لا غرض له في البيع سوى حصول الثمن ، ولهذا كان أحد ركني البيع، لأنه مبادلة مال بمال ولا تتحقق المبادلة بدونه ، إلا أنه ركن زائد كالاقرار مع التصديق في الايمان ، فاما المهر في النكاح فليس بمقصود أصلا ، لأن الغرض منه ثبوت الحل في الجانبين كما تقدم ، فلذلك افترقا ، ووجه الرواية الثانية : أن التسمية بالمهر في حكم الصحة وافتقاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث أن التسمية في النكاح لا تثبت إلا قصداً ونصاً ، وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع ، وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما يؤثر في ابتداء البيع ، وفي ابتداء البيع ، أي فيما إذا هزلا بأصل البيع واتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا جعل أبو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب في الصورتين أولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة على الفساد ، فكالبيع المهر، لأن الهزل مؤثر في تسميته بالافساد كما في البيع، وإنما كان هذا أصح : لأنه فيه إهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الأصل في الكلام . انظر كشف الأسرار ٤ /٣٦٣ وشرح المنار ٢ /٩٨٤ .

(٢) قال الاخسيكثي : ولو ذكرا ـ أي المتعاقدان ـ في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل، لأن النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع . أهـ . انظر الحسامي ص ١٦٤ .

(٣) أي في جنس البدل في النكاح.

النكاح، وما قبله[1] صورة المواضعة في القدر[2] في النكاح، وما بعده[3] صورة المواضعة في أصل النكاح، وكان القياس أن يذكر المواضعة في أصل النكاح أولاً، إلا أن المواضعة في القدر ذكرت أولاً لبيان الفرق بين النكاح والمبيع، ثم ذكرت المواضعة في الجنس للمناسبة، لأن المواضعة في الجنس والقدر مواضعة في الوصف[4] ، فتعين ذكر المواضعة في أصل النكاح آخرا . اعلم أن الزوجين إذا تواضعا على أن يظهرا عند الناس دنانير ويكون المهر في الواقع دراهم يجب مهر المثل باعتبار الهزل[5]، لأنا إنما لم نعتبر الهزل في صورة البيع لئلا يبقى البيع بلا ثمن ، والبيع لا يصح بلا ثمن، بخلاف النكاح فإنه يصح بلا تسمية توجد في صلب العقد ، ثم يجب مهر المثل إبانةً من الشارع لخطر البضع[6] ثم اعلم أن مهر المثل إنما يجب إذا اتفقا على البناء، فإن اتفقا على الإعراض فالمهر هو المسمى[7] .

---

(١) انظر هامش (٥) من الصفحة قبل السابقة .

(٢) أي قدر البدل في النكاح .

(٣) أي وما بعد الكلام عن المواضعة في جنس البدل في النكاح صورة المواضعة في أصل النكاح .

(٤) إذ المهر تابع في النكاح على ما عرفت في هامش (١) من الصحيفة السابقة .

(٥) بالإجماع إذا اتفقا على البناء على ما تواضعا عليه ـ كما سيذكر الشارح قريبا ـ لأنهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ، ومع الهزل لا يجب المال ، وما تواضعا على أن يكون صداقا بينهما لم يذكراه في العقد، فلا يثبت بدون التسمية فيه ، وإذا لم يثبت واحد منهما صار كأنه تزوجها على غير مهر ، فيكون لها مهر مثلها ، بخلاف البيع لما سيذكره .

(٦) في ك : البعض .

(٧) وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شئ لا البناء على المواضعة السابقة ولا الاعراض عن الهزل ، أو اختلفا في البناء والاعراض بأن ادعى أحدهما البناء ، وادعى الآخر الاعراض والأخذ بالجد ، فعلى رواية محمد يجب مهر المثل بلا خلاف لأن المهر تابع ، فيجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة ، إذ لا حاجة لانعقاد النكاح إلى صحته كما في الألف والألفين ـ أي كما إذا تواضعا على قدر البدل في النكاح ـ في هذين الوجهين ، وإذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية ، فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل، وعلى رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى وتبطل المواضعة كما في البيع ، لأن التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع على النحو الذي ذكرته لك مفصلاً في هامش (١) من الصحيفة السابقة . وانظر التحقيق ص ٣٣٦ .

قوله : **ولو هزلا بأصل النكاح**[1] : صورته أن يتواضعا في السر على أن يظهرا النكاح عند الناس على أن لا يكون النكاح في الواقع ، ثم عقدا عند الناس بناء على تلك المواضعة ، ويجوز أيضا أن نقول[2] صورته ما إذا قال الرجل للمرأة عند الشهود هازلاً : تزوجتك . فقالت هازلة : قبلت ، فالهزل باطل، والعقد لازم [3] ، لأن الهزل والجد في النكاح سواء[4] ، وكذلك إذا هزل بالطلاق[5] أو العتاق أو العفو عن القصاص أو اليمين[6] أو النذر[7] فإنه تصح هذه الأشياء ويبطل الهزل لقوله عليه السلام : « ثلاث[8] جدهن جد وهزلهن جد : النكاح ، والطلاق ، واليمين » [9] ،

---

(١) قال الاخسيكثي : ولو هزلا بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم ، وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام : « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق واليمين» ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه ، وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد والتراخي ، ألا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط . أهـ .انظر الحسامي ص١٦٤ .

(٢) في ط : يقول . قلت : وعليه يكون تقدير اللام : ويجوز لقائل أيضا أن يقول كذا .

(٣) في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سميا من المهر بكل حال .

(٤) للحديث الآتي ، ولأن الهزل يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه ، والنكاح غير محتمل للفسخ ، ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية ، فلا يوثر فيه الهزل .

(٥) قوله (وكذلك إذا هزل بالطلاق ..) الخ : هذا شروع في بيان حكم النوع الثاني من الأنواع الثلاثة التي ذكرتها لك في هامش (٥) من ص ٣٥٩ إذا دخله الهزل ، وهو مالا مال فيه أصلا من الانشاء الذي لا يجري فيه الفسخ والاقالة ، ثم صورة المواضعة فيه : أن يتواضعا على أن ينكحها ويطلقها أو يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك .

(٦) المراد باليمين التعليق ، وصورة المواضعة فيه : أن يتواضع الرجل مع امرأته أو عبده أن يعلق طلاقها أو عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك ، وليس المراد باليمين هنا اليمين بالله تعالى ، إذ لا تتصور المواضعة فيها .

(٧) صورة المواضعة في النذر : أن يتواضع مع فقير أنه يوجب على نفسه التصدق عليه على ملأ من الناس، ولكن يكون في ذلك هازلا .

(٨) في ك : ثلاثة . قلت : وما أثبته من ط هو لفظ الحديث على ما ستقف عليه في الهامش التالي .

(٩) رواه أبو داود ، وابن ماجة ، والترمذي ، والحاكم ، والدارقطني من حديث عبدالرحمن بن حبيب بن أردك عن عطاء بن أبي رباح عن يوسف بن ماهك عن أبي هريرة عن النبي ﷺ بلفظ : ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة . أهـ ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن غريب . أهـ ، وقال الحاكم : صحيح الاسناد ، وابن أردك من ثقات المدنيين . أهـ ، واعترضه الذهبي في تلخيصه قائلا : فيه لين . أهـ ، ورواه أبو حنيفة عن عطاء بن أبي رباح به ، قلت : وما ذكره الشارح نقله الزيلعي عن الهداية ثم قال : هكذا ذكره المصنف ـ يعني صاحب الهداية ـ وبعض الفقهاء يجعل عوض اليمين العتاق ومنهم صاحب الخلاصة ، والغزالي في الوسيط وغيرهما ، وكلاهما غريب ، وإنما =

ثم اعلم أن العفو والعتاق في معنى الطلاق من حيث أن كل واحد فيه معنى إسقاط الحق فألحقا به، والنذر في معنى اليمين(١) فألحق بها، ولهذا قال عليه السلام: «النذر يمين، وكفارته كفارة يمين» (٢).

= الحديث: النكاح والطلاق والرجعة، ثم أخرجه كما ذكرت، وقال: وله ألفاظ أخرى فيها بدل (الرجعة): (العتاق) عند ابن عدي في الكامل، وعبدالرزاق في مصنفه، كما أخرج عبدالرزاق في مصنفه بذلك أثرين عن علي وعمر، وفي رواية عنهما (أربع)، وزاد (والنذر). اهـ بحروفه، وروى مالك بسنده عن سعيد ابن المسيب أنه قال: ثلاث ليس فيهن لعب النكاح والطلاق والعتق. ورواه البيهقي من طريق مالك، كما رواه من غير طريق مالك عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب موقوفا بلفظ: أربع مقفلات النذر والعتاق والطلاق والنكاح. اهـ. انظر سنن أبي داود ٢/ ٢٥٩ وسنن ابن ماجة ١/ ٦٥٧ وجامع الترمذي ٥/ ١٥٦ والمستدرك ٢/ ١٩٧-١٩٨ وسنن الدارقطني ٢/ ٤٣٢ وجامع مسانيد أبي حنيفة ٢/ ٨٢ والموطأ ٢/ ٣٤ وسنن البيهقي ٧/ ٣٤١ ونصب الراية ٣/ ٢٩٣ ثم اعلم أن الحكم المذكور وهو بطلان الهزل وصحة التصرف ثابت في المنصوص عليه بالنص، وفي باقي ما ذكره الشارح بالدلالة لا بالقياس لما سيذكره الشارح.

(١) من حيث أن في النذر التزام شئ كما أن في اليمين التزام الكفارة.

(٢) بهذا اللفظ رواه الطبراني في الكبير من حديث عقبة بن عامر مرفوعاً. انظر الجامع الصغير ص ٣٢٣ والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٣/ ٢٦٧. قلت: ورواه مسلم من حديث عقبة بن عامر مرفوعاً وكذا النسائي بلفظ: كفارة النذر كفارة يمين. وله ألفاظ أخرى من حديث عائشة، ومن حديث عقبة بن عامر أيضا ومن حديث عمران بن حصين، ومن حديث ابن عباس - رضي الله عنهم - مرفوعا، فحديث عائشة: رواه ابن ماجة، والنسائي، وأبو داود والترمذي من طريق الزهري عن أبي سلمة عنها مرفوعاً بلفظ: لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين. قال النسائي: وقد قيل ان الزهري لم يسمع هذا من أبي سلمة. اهـ وبمثله أعله أبو داود. وقال الترمذي: هذا حديث لا يصح لأن الزهري لم يسمعه من أبي سلمة. وأخرجه أصحاب السنن الأربعة إلا ابن ماجة من طريق آخر، وفيه سليمان بن أرقم، قال النسائي فيه: متروك الحديث. اهـ، وقال أبو داود: وهم فيه سليمان بن أرقم وحمله عن الزهري وأرسله عن أبي سلمة عن عائشة. اهـ، وقال الترمذي: هذا حديث غريب، وصححه عما تقدم، ورواه النسائي من طرق أخرى وسكت عنه، ورواه أبو داود من طريق ثالث وصححه. وحديث عقبة بن عامر: روى بلفظ: كفارة النذر إذا لم يسم كفارة يمين، وهو عند ابن ماجة، وأبي داود من ثلاث طرق وسكت عنه، وعند الترمذي وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح غريب. اهـ، وقال الامام ابن العربي المالكي: الحديث صحيح بدون (إذا لم يسم) ولأجل هذه الزيادة قال فيه الترمذي: حسن غريب. اهـ بتصرف، وقد علمت مما تقدم أن مسلما والنسائي روياه بدون هذه الزيادة. وحديث عمران بن حصين: رواه النسائي بلفظ حديث عائشة من طرق فيها محمد بن الزبير الحنظلي، وأعله بأن محمدا هذا ضعيف لا تقوم بمثله حجة، وقد اختلف عليه فيه. اهـ، وبلفظ (لا نذر في غضب وكفارته كفارة يمين) رواه النسائي من طرق فيها الزبير الحنظلي وأعلها بان الزبير لم يسمع هذا الحديث من عمران، ورواه من طرق أخرى سكت عنها، وباللفظين رواه أبو حنيفة عن محمد ابن الزبير الحنظلي عن الحسن عن عمران مرفوعاً، وقد علمت مقالة النسائي في محمد هذا. وحديث ابن عباس: رواه ابن ماجة =

قوله : **ولأن الهازل مختار للسبب**[1] : يعني أن الهازل بهذه الأسباب مختار في التكلم بها ، راض بتلفظها غير أنه لم يرض بحكمها لقصده الهزل ، فلما كان راضياً بالسبب دون الحكم صار الهزل لغواً ، لأن الحكم في هذه الصور لا ينفك عن السبب ، فلما لم يكن منفكاً لم يؤثر فيه الهزل إعداماً ، لأنه لا يحتمل الرد[2] والتراخي ، أما الرد : فلأن المتكلم (بالطلاق)[3] لو قال : رددت الطلاق أو فسخت : لا يصح ، وكذا في غيره ، وأما التراخي : فلأن الزوج لو قال أنت طالق على أني بالخيار ثلاثة أيام : يقع الطلاق في الحال وكذا في غيره[4] . قوله : **أنه**[5] الضمير راجع إلى : وحكم هذه .

قوله : **وأما ما يكون (المال)[6] فيه مقصوداً**[7] : إلى آخره ، اعلم أن الزوجين

= بنحو لفظ حديث عقبة بن عامر ، وزاد فيه : ومن نذر نذراً لم يطقه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذرا أطاقه فليف به . اهـ ، ثم أقول : وقد جاء الشق الأول من الحديث بلفظ الشارح مأثورا عن غير واحد من الصحابة والتابعين ، فقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن جابر بن زيد وطاوس ومجاهد وعمران بن الحصين قالوا : النذر يمين . كما أخرجه من قول الشعبي بمعناه ، ثم روى بإسناده عن عبدالله بن مغفل أنه قال : النذر اليمين الغلظاء ، وأخرج بسنده أيضا عن ابن عباس أنه قال : النذر يمين مغلظة . انظر صحيح مسلم ١١/١٠٤ وسنن النسائي ٢/١٤٥ ـ ١٤٦ وسنن ابن ماجة ١/٦٨٦ ـ ٦٨٧ وسنن أبي داود ٣/٢٣٢ ـ ٢٣٣ و٢٤١ ـ ٢٤٢ وجامع الترمذي مع شرح ابن العربي المالكي ٧/٢ ـ ٤ و٧ ـ ٨ وجامع مسانيد أبي حنيفة ٢/٢٥٦ ـ ٢٥٨ و٢٦٢ والكتاب المصنف لابن أبي شيبة ٤/١٧٢ ـ ١٧٣ .

(١) انظر هامش (١) من ص ٣٦٢ .

(٢) بالإقالة والفسخ .

(٣) سقط من ك .

(٤) فثبت أن هذه الأسباب لا تقبل الفصل عن أحكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط فيها ، لأن الهزل لا يمنع من انعقاد السبب ، وإذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فإنه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار . فلا جرم أثر فيه الهزل . انظر كشف الأسرار ٤/٣٦٢ وتيسير التحرير ٢/٢٩٤ .

(٥) انظر هامش (١) من ص ٣٦٢ .

(٦) في ك : الماء .

(٧) قال الاخسيكثي : وأما ما يكون المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع أن الطلاق واقع والمال لازم . وهذا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه ـ ففي كل صورة ـ يجب المسمى ـ ولا اعتبار لما تواضعا عليه ـ عندهما ، وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا ، أما عند أبي حنيفة رحمه الله : فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لأنه بمنزلة خيار الشرط =

إذا هزلا في الخلع فلا يخلو إما أن يقع الهزل في أصل الخلع[1] ، أو في قدر البدل، أو في جنس البدل، وهذه ثلاثة أوجه، ثم كل واحد من هذه الوجوه على أربعة أوجه، فيصير الكل إثنى عشر بضرب الثلاثة في الأربعة أو على العكس، وهذا لأنه لا يخلو إما أن يتفقا أو يختلفا ، فإن اتفقا فلا يخلو إما أن يتفقا على البناء أو على الإعراض أو على أنه لم يحضرهما شئ (وفي)[2] كل من هذه الصور يقع الطلاق، ويجب المال[3] عندهما، وعند أبي حنيفة [رضي الله عنه][4] يتعلق الطلاق ووجوب المال بقبول المرأة، إلا إذا اتفقا على الإعراض، أو على أنه لم يحضرهما شئ، أو اختلفا فحينئذ يجب المسمى ويقع الطلاق، أما في الإعراض فظاهر، وأما في الاتفاق على أنه لم يحضرهما شئ: فلترجيح جانب الجد على جانب المواضعة، وكذا في الاختلاف، لهما أن (الهزل)[5] في معنى خيار الشرط والخلع (لا)[6] يحتمل خيار الشرط فكذا لا يحتمل الهزل، وهذا لأن الخيار لفسخ الحكم، والخلع لا يقبل الفسخ لأنه يمين[7]، لكونه تعليق الطلاق بالشرط [8]،ولأبي حنيفة (رضي الله عنه)[9] أن

= وقد نص عن أبي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك ههنا ، لكنه غير مقدر بالثلاث ، وكذلك هذا - أي مثل حكم خيار الشرط الحكم ههنا - في نظائره ، أهـ . انظر الحسامي ص ١٦٥ ثم اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأنواع التي ذكرتها لك في هامش (٥) من ص ٣٥٩ وإنما كان المال في هذا النوع مقصودا لأن المال لا يجب فيه بدون الذكر ، فلما شرطا المال علم أنه فيه مقصود .

(١) وصورته أن يتفق الزوجان على أنهما يخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا ويشهدان عليه . وسيذكر الشارح قريبا صورة كل من الوجهين التاليين .

(٢) في ط : ففي .

(٣) أي المال المسمى ولا اعتبار لما تواضعا عليه .

(٤) زيادة من ط .

(٥) في ط : للهزل .

(٦) في ك : لم .

(٧) أي في جانب الزوج .

(٨) فكان الزوج قال لها : إن قبلت المال المسمى فأنت طالق ، وسيذكر الشارح الدليل على أن ذلك في جانب الزوج يمين ، ثم إن قبول المرأة شرط لليمين وهو لا يحتمل خيار الشرط كسائر الشروط ، وإذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل أيضا .

(٩) في ط : رحمه الله .

الخلع في جانب الزوج يمين ، وفي جانب المرأة مبادلة، والخيار يجري في المبادلة أعنى في البيع والشراء، ولا يجري في الأيمان، فكذا الهزل[1] (لأنه)[2] في معنى الخيار، والدليل على كونه يميناً من جانبه جواز تعليق الخلع بالخطر وتوقفه على ما وراء المجلس، والدليل على كونه مبادلة من جانبها عدم جواز تعليقه بالخطر وعدم توقفه على ما وراء المجلس، وبيانه فيما أورده الإمام الاسبيجابي في شرح الطحاوي[3] أن الرجل إذا قال: طلقت امرأتي على ألف، أو قال: خالعتها على ألف، والمرأة غائبة، فإنه يتوقف على قبولها في مجلس علمها، وبمثله لو قالت المرأة هذا والزوج غائب فإنه لا يصح ، حتى لو بلغ الزوج وأجاز لا يجوز، ولو قال الزوج إذا جاء غد فقد خلعتك على ألف درهم، أو (طلقتك)[4] على ألف درهم[5]، فإنه يصح، ولو قالت[6] المرأة مثل هذا لا يصح، ولو قال: خالعتك على ألف درهم، فقبل أن تقبل رجع الزوج عن ذلك لا يصح لأنه يمين، والرجوع عن اليمين لا يصح، وبمثله لو قالت المرأة اختلعت منك على ألف درهم ثم رجعت عنه قبل قبول الزوج يصح رجوعها[7] .

---

(١) قوله (فكذا الهزل) اي يجري في البيع والشراء ولا يجري في الأيمان.

(٢) سقط من ط . (٣) اي شرح مختصرالطحاوي . (٤) في ط : طلقت .

(٥) عبارة (أو طلقتك على ألف درهم) تكررت في ك . (٦) في ط : قال .

(٧) وحاصل هذا الفصل : أن الهزل لا يؤثر في هذا النوع ـ اعني ما كان انشاء لا يحتمل النقض وكان المال فيه مقصوداً ـ بحال عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ، فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه ، وعند أبي حنيفة رحمه الله هو مؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف إلى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو أن الهزل بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف لما مر، والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لأنه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها: إن قبلت المال المسمى فانت طالق ، ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول ، وقبولها شرط لليمين ، فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط ، وإذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل أيضا ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه : يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لأن الخلع في جانبها يشبه البيع ، لأنه تمليك مال بعوض ، ألا يرى أن البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ، ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع ، وإنما جعل ذلك شرطا في حق الزوج ، فاما في نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر : إن بعتك هذا العبد بكذا فعبدي الآخر هذا حر ، فإنه معلق بالمعاوضة فكذا هذا ، وإذا كان كذلك ثبت فيه الخيار ، فإذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا ، لأن كونه شرطاً بهذا الوصف وهو أنه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط ، وإذا عمل فيه =

قوله: **والمال لازم**[1]: أي على المرأة، بيانه: أن الخلع إذا كان على مال لا يخلو إما إن كان على مهر أو غيره، فإن كان على مال غير المهر يلزم على المرأة دفعه، وإن كان على المهر فلا يخلو إما إن كان مقبوضا أو غير مقبوض، فإن كان مقبوضاً يلزم عليها رده، وإن لم يكن مقبوضا (يسقط)[2] عن ذمة الزوج وهو أيضا لزوم عليها. قوله: **أو بقدر البدل** : (يعني)[3] أن الزوجين هزلا في قدر بدل الخلع على أن (يظهرا)[4] الخلع (بألفين)[5] عند الناس على أن يكون في الواقع بألف.

قوله : (أو) [6] **بجنسه** : وهو أن يهزلا على الدنانير وغرضهما دراهم أو على العكس ، والضمير في بجنسه : راجع إلى البدل ، وفي بأصله : راجع إلى الخلع . قوله : **وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً**: يعنى أن المال يحتمل الفسخ، والخلع

= خيار الشرط عمل فيه الهزل أيضا فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال ، وهذا إذا اتفقا على البناء في الأوجه الثلاثة وهي ما إذا هزلا باصل التصرف ، أو بقدر البدل فيه ، أو بجنسه ، فأما إذا اتفقا في الأوجه الثلاثة على الأعراض عن المواضعة السابقة ، أو على أنه لم يحضرهما شئ عند العقد ، أو اختلفا في الاعراض والبناء فالتصرف لازم والمسمي واجب بالاتفاق ، أما في الاعراض : فلأن الهزل عندهما لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال ، وعنده لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض وأما في الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ : فلترجيح جانب الجد على جانب المواضعة عنده ، فكان العمل بصحة الإيجاب والجد أولى، إذ مطلق العقد يقتضي الصحة ، والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا تكون مؤثرة فيه ، كما لو تواضعا على شرط خيار أو أجل ولم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والأجل فهذا مثله ، وعندهما لبطلان الهزل وأما في الاختلاف : فلأن عنده يعتبر قول من يدعي الاعراض عن الهزل ترجيحاً لجانب الجد الذي هو أصل عنده على الهزل الذي هو خلاف الأصل، لأن الأصل في العقود الشرعية لزوم الصحة ، والتغيير بعارض ، فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالأصل ، فكان القول قوله ، وكانت دعوى الآخر كدعواه خيار الشرط فلا تقبل ، وأما عندهما : فلأن الهزل لا يؤثر في أصل التصرف ولا في المال في حال اتفاقهما على البناء على الهزل ، ففي حال الاختلاف أولى ، هذا : ولا يخفى عليك بعدما تقدم أن الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه حاصل في ثلاثة أوجه من الاثنى عشر وجها ، وأن الاتفاق بينهم حاصل في تسعة منها مع اختلاف التخريج . انظر التحقيق ص ٣٣٧ وشرح المنار ٢/ ٩٨٥ والتلويح على التوضيح ٣/ ٢١٤ .

(١) انظر هامش (٧) من الصفحة (٣٦٤) واستحضره أيضا في كل ما سيورده الشارح من المتن إلى قوله : لكنه غير مقدر بالثلاث .

(٢) في ط : سقط .

(٣) في ط : معنى .

(٤) في ك : يظهر .

(٥) في ك : الفين .

(٦) في ك : و . قلت : أي بدون الهمزة .

لا يحتمله، لكن المال وإن كان يحتمل الفسخ صار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً، أي صار كالخلع تبعا للخلع، يعني لم يؤثر الهزل فيهما جميعا، قوله: **بكل حال:** يعني فيما إذا هزلا بأصل الخلع ، أوبقدر البدل، أو بجنسه، لكن فيما إذا اتفقا على البناء كما بيناه قبل هذا. قوله: **لأنه:** أي لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط، وقد مر كونه بمنزلته. قوله: **وقد نُصَّ:** بضم النون أي صرح وهو مسند إلى قوله: أن الطلاق لا يقع، يعني نص عدم وقوع الطلاق هذا في صورة الجد، وإنما قيد بقوله من جانبها: أي من جانب المرأة، لأن خيار(الشرط)[1] في الخلع إنما يصح إذا كان الخيار للمرأة بأن خالعها على أنها بالخيار ثلاثة أيام، أما إذا كان الخيار للزوج فلا يصح عنده أيضاً، قوله: **إلا أن تشاء المرأة:** استثناء من قوله: لا يقع ولا يجب. قوله: **فكذلك هنها:** أي في صورة خلع الهازل، يعني كما يتوقف وقوع الطلاق ووجوب المال في الخلع بشرط الخيار فكذا يتوقف الوقوع والوجوب في الخلع بالهزل، أعني يتوقف إلى قبول المرأة. قوله: **(فكذلك)[2] هذا في نظائره:** أي كذلك الحكم في نظائر الخلع على مال، وأراد بالنظائر العتق على مال، والصلح (عن)[3] دم العمد لأن كل واحد إسقاط حق بعوض، ويجوز إطلاق الجمع على الاثنين كقوله [تعالى][4]: ﴿ **قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض** ﴾[5] وكان الداخل على داود ملكين[6]، و(قوله)[7]

---

(١) في ط : شرط .

(٢) في ك : فكذا .

(٣) في ط : على .

(٤) زيادة من ك .

(٥) سورة ص : الآية ٢٢ ثم اعلم أن الخصمين مثنى خصم ، والخصم يقع على الواحد والجمع كالضيف ، لأنه مصدر في الأصل ، تقول : خصمه خصماً ، كما تقول : ضافه ضيفاً ، وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن المراد به هنا الجمع ، أي الخصماء ، وذهب البعض إلى أن المراد به الواحد بدليل قوله تعالى بعد ذلك ﴿ إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة ﴾ .

(٦) واطلق الجمع عليهما في قوله تعالى : ﴿ إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا ﴾ لأن الاثنين جمع. قال الخليل : كما تقول : نحن فعلنا إذا كنتما اثنين . انظر القرطبي ١٥ /١٦٥ و١٧١ والكشاف ٢ /٢٤٨ .

(٧) في ط : لقوله .

تعالى : ﴿ فإن (١) كان له أخوة فلأمه السدس ﴾ (٢) والحكم (٣) في الاثنين فصاعداً كذلك .

قوله : **لكنه غير مقدر بالثلاث** : أي لكن الخيار في الخلع غير مقدر بالثلاث(٤)، يعني يجوز ضرب المدة فوق ثلاثة أيام ، وهذالبيان الفرق بين الخيار في الخلع ، وبين الخيار في البيع، وإنما احتاج إلى الفرق : لأن الخيار من جانبها(٥) في الخلع إنما صح عند أبي حنيفة [رحمه الله](٦) لكونه في معنى البيع(٧) وخيار(٨) الشرط في البيع مقدر بثلاثة أيام، وكان ينبغي أن يكون في الخلع كذلك ، ففرق بينهما ، وبيان الفرق : أن الخيار في البيع بخلاف القياس فاقتصر على مورد النص (٩) ، وهو ثلاثة أيامٍ بخلاف الخيار في الخلع فإنه غير مخالف للقياس ، لأن البيع بالخيار تعليق الملك بالشرط ، والتعليق في التمليكات لا يجوز لإفضائه(١٠) إلى معنى القمار ، بخلاف الخلع فإنه من قبيل الاسقاطات فلا يفضي التعليق فيه إلى معنى القمار ، فيجوز الخيار فيه فوق ثلاثة أيامٍ لموافقة القياس (١١) .

---

(١) في ك : وان . قلت : وهو خطأ مخالف لرسم المصحف .
(٢) سورة النساء : الآية ١١ .
(٣) في ط : فالحكم.
(٤) عند أبي حنيفة رحمه الله .
(٥) اي من جانب الزوجة ، وهي التي وجب عليها المال .
(٦) زيادة من ط .
(٧) وليس باعتبار معنى الطلاق .
(٨) في ط : في خيار .
(٩) وقد تقدم ذكر لفظه وتخريجه .
(١٠) في ك : لاقتضائه .
(١١) فعلى هذا لا يبطل خيار النقض والاجازة للمرأة فيما نحن فيه بمضي الثلاث، لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط مؤبداً ، فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها في الثلاث ، فكان لها ولاية النقض والإثبات متى شاءت عند أبي حنيفة رحمه الله ، وعندهما يبطل الهزل ، فيقع الطلاق ويلزم المال المسمى في الحال ، والخيار باطل ، لأن قبولها شرط لليمين ، وهو لا يحتمل الخيار كسائر الشروط كما تقدم . انظر التحقيق ص ٣٣٨ .

قوله: [١] **ثم إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل**[٢]: اعلم أن المصنف رجع القهقرى إلى أول الهزل[٣]، لأنه كان ذكر هناك المواضعة في أصل البيع، وفي قدر الثمن ، وفي جنس الثمن ، وهذه ثلاثة أوجه، وكان كل واحد يحتمل الإختلاف والإتفاق على البناء أو على الاعراض أو على أنه لم يحضرهما شئ ، وهذه أربعة أوجه لم يذكرها ثمة، فذكرها هنا، فقال: إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا على البناء، يعني إذا قالا: بنينا على تلك المواضعة وهذا بالاتفاق، أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شئ لا البناء ولا الاعراض، أو اختلفا بأن يدعي أحدهما البناء على تلك المواضعة ، والآخر الإعراض عنها يحمل[٤] على الجد عند أبي حنيفة رحمه الله[٥] ، لأن الجد أليق بأمور العقلاء خصوصاً بأمور المسلمين، وعندهما: العقد باطل[٦] فيما إذا لم يحضرهما شئ، وفيما إذا اختلفا : يعتبر قول مدعي البناء[٧]، لأن العمل بالمواضعة معتاد بين الناس، أما في صورة الإعراض، فيحمل على الجد بالاتفاق، وكأن صاحب المختصر [٨] ـ والله أعلم ـ إنما لم يذكر صورة الإعراض [٩] لوضوحها، لأنه لما

---

(١) سقط من ك .

(٢) قال الاخسيكثي : ثم إنه إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا ـ أي العاقدان ـ على البناء ، أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شئ أو اختلفا حمل على الجد ـ فيما إذا لم يحضرهما شئ ترجيحاً لجانب الجد ـ وجعل القول قول من يدعيه ـ أي الجد والاعراض فيما إذا اختلفا ـ في قول أبي حنيفة رحمه الله خلافا لهما . أهـ . انظر الحسامي ص ١٦٦ .

(٣) ووجه صاحب التحقيق هذه العبارة من المتن توجيها يجعلها متصلة بما قبلها مع اشتمالها على ما سيذكره شارحنا من بقية وجوه المواضعة في البيع فقال : ثم إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ، وما كان المال فيه مقصودا على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه ـ كالخلع ـ إذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة ، ثم حكى الاختلاف في بقية الوجوه الأربعة كما سيذكره العلامة هنا . انظر التحقيق ص ٣٣٩ .

(٤) أي التصرف .

(٥) حتى يجعل القول قول من يدعي الجد والاعراض عن الهزل عنده فيها إذا اختلفا .

(٦) أي فاسد .

(٧) وذلك بناء على أن العمل بالمواضعة عندهما أولى في صورة الاختلاف .

(٨) المختصر : هو المتن موضع هذاالشرح ، وصاحبه هو حسام الدين الاخسيكثي رحمه الله .

(٩) انظر هامش (٢) عاليه .

حمل على الجد في صورة الاختلاف عند أبي حنيفة [رحمه الله][1] مع أن أحدهما مدع[2] للبناء فلأن يحمل على الجد في صورة الإعراض وهما يدعيان الجد أولى، وعندهما أيضاً ظاهر لأنهما إنما اعتبرا (قول)[3] مدعي البناء في صورة الاختلاف بناء على أن الظاهر يشهد له [4]، وههنا لما أعرضا جميعا عن تلك المواضعة، وناديا صريحاً لم تبق شهادة الظاهر، فحمل على الجد [5].

قوله: **وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان (الإقرار)[6] بما يحتمل الفسخ[7]**: كالبيع والإجارة، أو لا يحتمله: كالنكاح والطلاق والعتاق والعفو عن القصاص، حتى لا يثبت واحد من هذه الأشياء بالإقرار هازلاً [8]، وصورة إقرار الهازل: ما إذا أقر بطلاقٍ ماضٍ أو عتاقٍ ماضٍ هازلاً، وكذا في غيرهما، فإن قلت: ينبغي أن يصح إقرار الهازل بما لا يحتمل الفسخ كإنشاء الهازل، لأن إقرار الهازل بما لا يحتمل الفسخ لا يخلو إما إن كان اخباراً عن إيقاع ماضٍ جداً أو هزلاً، والجد والهزل سواء فيما لا يحتمل الفسخ، قلت: هيهات ذهنك عن الأسرار، وشتان ما بين الإنشاء والإقرار، وهو أن إقرار الهازل

---

(١) زيادة من ط.

(٢) في ط: مدعى.

(٣) في ط: قوله.

(٤) لأن الطرفين ما تواضعا إلا ليبنيا على ما تواضعا عليه، فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر مالم يتحقق خلافه، لأنه إذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما لا يفيد.

(٥) انظر كشف الأسرار ٤/ ٣٥٩ـ ٣٦١ والتقرير والتحبير ٢/ ١٩٥ وشرح المنار ٢/ ٩٨١.

(٦) في ك: إقراره.

(٧) قال الاخسيكثي: وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ، أو بما لا يحتمله، لأن الهزل يدل على عدم المخبر به .اهـ انظر الحسامي ص ١٦٦.

(٨) لأن صحة الاقرار تعتمد وجود المخبر به وتحققه في الماضي، والهزل يدل على عدم المخبر به في الماضي، فيمنع انعقاده أصلاً ،ويصيره باطلاً بطلاناً لا يحتمل الاجازة، لأن الاجازة تلحق بشئ ينعقد ويحتمل الصحة والبطلان، وهذاالإقرار لم ينعقد موجباً لشئ أصلاً لكونه كذباً، وبالإجازة لا يصير الكذب صدقاً بوجه، فكان كبيع الحر.

إخبـار عـما ليس بإيقـاع (لا عن إيقـاع)[1] ماض ، لأنه لم يكن في الزمـان الماضي إيقـاع لا جداً ولا هزلاً ، وإخباره عـما ليس بإيقاع محال أن يكون إيقاعا ، بخلاف الانشاء هازلاً فإنه إيقاع هزلاً ، والهزل في هذه الأشياء كالجد بالحديث [2] ، فعليك ياأخي ثم عليك بسر ألقيناه إليك ، وقد خفي على المحققة منهم ، وقليل ما هم .

قوله : **وكذلك تسليم**[3] **الشفعة** [4] : إلى آخره ، اعلم أن تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد [5] هازلاً غير صحيح ، حتى تبقى الشفعة ، لأن الهزل في معنى خيار الشرط ، فبالخيار يبطل التسليم [6] ، كما إذا سلمه[7] على أنه بالخيار [8] ، فكذا بالهزل[9] ، وكذا إذا أبرأ غريمه هازلاً ، فإن الهزل يبطل الابراء ، أعني لا يصح إبراؤه هازلا[10] كما إذا أبرأه على أنه بالخيار[11] ، ثم اعلم أن المصنف رحمه الله إنما قيد بقوله بعد الطلب والإشهاد [12] : لأنه إذا سلم الشفعة هازلاً قبل الطلب

---

(١) ما بين القوسين ساقط من ك .

(٢) يعني بالحديث قوله عليه السلام : « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق ..» الحديث . وقد سبق تخريجه .

(٣) قال الاخسيكثي : وكذلك ـ أي كالإقرار هازلا ـ تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل ، لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط ، وكذلك إبراء الغريم . انظر المرجع السابق .

(٤) في ك : الشفة .

(٥) أي بعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد ، ولتوضيح المقام أقول : طلب الشفعة على ثلاثة أوجه : الأول : طلب المواثبة وهو أن يطلبها الشفيع فور علمه بالبيع ، حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته ، والثاني : طلب التقرير والاشهاد وهو أن ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع إن كان المبيع في يده أو على المشتري أو عند العقار على طلب الشفعة فيقول : أن فلانا اشترى هذه الدار وأنا شفيعها وقد طلبت الشفعة وأطلبها الآن فاشهدوا على ذلك ، وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية ، والثالث : طلب الخصومة والتملك . انظر الهداية ٤ / ٢٠ .

(٦) إذ التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط .

(٧) أي كما إذا سلم المذكور وهو الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير .

(٨) فإن التسليم يبطل وتبقى الشفعة ، لأن تسليم الشفعة في معنى التجارة ، لأنه استبقاء أحد العوضين على ملكه ، فيتوقف على الرضا بالحكم ، والخيار يمنع الرضا به ، فيبطل التسليم .

(٩) أي يبطل بالهزل التسليم وتبقى الشفعة كما يبطل بخيار الشرط ، لأن الهزل يمنع الرضا بالحكم .

(١٠) فيبقى الدين على حاله .

(١١) لأن في الإبراء معنى التمليك ، والتمليك مما يرتد بالرد فيؤثر فيه خيار الشرط ، فكذا الهزل يؤثر فيه لأنه بمنزلة خيار الشرط .

(١٢) انظر هامش (٣) عاليه .

والإشهاد يصح تسليمه ويبطل حق الشفعة ، لأنه يصير ساكتاً عن الطلب بعد العلم بالبيع[1] ، وبالسكوت بعد العلم تبطل الشفعة[2] .

قوله: (و)[3] **أما الكافر**[4]: إلى آخره إعلم أن الهزل إذا كان فيما يبتني على الاعتقاد[5] فلا يخلو إما إن كان الهزل بالإسلام أو بالكفر، ففي الأول: يحكم بإيمانه[6] كما إذا هزل الكافر[7] (بالإسلام)[8] لوجود أحد الركنين ، أعني الاقرار [9]، ولأن الإسلام يعلو ولا يعلى كالمكره على الإسلام[10]، وهذا استحسان، وفي الثاني وهو أن يهزل المسلم[11] (بالكفر)[12] يكون كافراً، لأن الهازل راضٍ بالسبب دون الحكم[13]،

---

(١) إذ التسليم بطريق الهزل ـ والحالة هذه ـ كالسكوت مختاراً ، لأن اشتغاله بالتسليم هازلاً سكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة .

(٢) لأنه دليل الاعراض، انظر التحقيق ص ٣٣٩ وكشف الأسرار ٣٦٧/٤ وتيسير التحرير ٢٩٨/٢ وشرح النظامي ص ١٦٦ والهداية ٢٨/٤ .

(٣) سقط من ك .

(٤) قال الأخسيكثي : وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره، لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي . أهـ، انظر الحسامي ص ١٦٦ .

(٥) وهو ثالث الأنواع التي ذكرتها لك في هامش (١) من ص ٣٥٤ .

(٦) أي في أحكام الدنيا .

(٧) قوله كما إذا هزل الكافر بالإسلام : أي بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً .

(٨) سقط من ك .

(٩) إذ الإيمان هو الاقرار باللسان والتصديق بالقلب ، وقد باشر هذا الكافر أحد الركنين وهو الإقرار باللسان على سبيل الرضا ، والإقرار هو الأصل في أحكام الدنيا فيجب الحكم بالإيمان بناء عليه .

(١٠) إذا أسلم يحكم بإسلامه بناء على وجود أحد الركنين مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام ، وذلك لأن الإسلام بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي كما سيأتي .

(١١) قوله : وهو أن يهزل المسلم بالكفر : أي بكلمة الكفر .

(١٢) سقط من ك .

(١٣) قوله : لأن الهازل راض بالسبب دون الحكم : فيه إشارة إلى ما قيل : أن مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل ، فإنه ينافي الرضا بالحكم ، فينبغي أن لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حال الإكراه والسكر ، وقد تضمن ما بعده الجواب عنه كما سترى في الهامش التالي ، وقوله : الرضا بالكفر كفر ، أي ورضا الهازل بعين تلفظه بكلمة الكفر وإن لم يعتقد مدلولها كفر .

والرضا بالكفر كفرٌ لاستخفافه بالدين [١] ، بخلاف المكره[٢] فإنه لا يكون كافراً ، فإنه لم يرض بالكفر [٣] لقيام السيف على رأسه ،

قوله : **لأنه بمنزلة إنشاءٍ لا يحتمل الرد والتراخي** [٤] : أي لأن الإسلام بمنزلة الطلاق والعتاق وغيرهما مما[٥] لا يحتمل الرد [٦] .

قوله: **وأما السفه**[٧]: قد مر بيان حقيقة السفه اصطلاحاً، والسفه والسفاه والسفاهة[٨] في اللغة بمعنى واحد وهو الخفة[٩]، اعلم أن السفه لا يخل بالأهلية[١٠]

---

(١) بيانه : أنا لا نحكم بكفر من هزل بكلمة الكفر باعتبار أنه اعتقد ما هزل به من الكفر، بل نحكم بكفره باعتبار أن نفس الهزل بالكفر كفر ، لأن الهازل وإن لم يكن راضياً بحكم ما هزل به لكونه هازلا فيه فهو جاد في نفس التكلم به ، مختار للسبب راض به ، فإنه إذا سب النبي ﷺ هازلاً مثلاً ، أو دعا لله شريكا هازلاً فهو راض بالتكلم به مختار لذلك ، وإن لم يكن معتقدا لا يدل عليه كلامه ، والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلاً استخفاف بالدين الحق ، وهو كفر ، قال تعالى: ﴿ ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم ﴾ فدل أن المتكلم بالكفر بطريق الهزل يصير مرتدا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق ، لا باعتقاد ما هزل به ، إلا أن أثر الهزل بالكفر ، وأثر اعتقاد ما هزل به سواء في إزالة الإيمان وإثبات الكفر .

(٢) أي على الكفر .

(٣) أي فإنه لم يرض بسبب الكفر وهو ما أجراه على لسانه ، كما أنه لم يرض بحكم ذلك السبب أيضا ، بل ما أجراه على لسانه من السبب كان اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه غير معتقد له أصلاً .

(٤) انظر هامش (٤) من الصحيفة السابقة .

(٥) في ك : ما .

(٦) فإذا أسلم لا يحتمل أن يكون حكم الإسلام متراخياً عنه ، ولا يحتمل أن يرد إسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية ، فكان الإسلام بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل . انظر كشف الأسرار ٤ /٣٦٨ وشرح المنار ٢ /٩٨٧ التوضيح مع التلويح ٣ /٢١٦ .

(٧) قال الاخسيكثي : وأما السفه فلا يخل بالأهلية ، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع ، ولا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله ، وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لأنه مكابرة العقل بغلبة الهوى ، فلم يكن سبباً للنظر ، ومنع المال عن السفيه المبذر في أول البلوغ ثبت بالنص إما عقوبة عليه ، أو غير معقول المعنى ، فلا يحتمل المقايسة . اهـ . انظر الحسامي ص ١٦٧ .

(٨) بفتح السين في الكل ، كذا ورد مضبوطا في ك .

(٩) انظر مختار الصحاح ص ٣٢٤ .

(١٠) لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء .

لأنها بالذمة والعقل المعتدل بالبلوغ وهما حاصلان (١)، فلا يمنع شيئاً من الأحكام كالصلاة والزكاة والصوم والحج، ثم تصرفه لا يخلو إما أن يقع فيما يبطله الهزل كالبيع والشراء، وإما أن يقع فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق، فالقسم الثاني يصح منه بالاتفاق (٢)، فكذا الأول عند أبي حنيفة رضي الله عنه حتى تصح تصرفاته في ماله فيما فيه مصلحة، وفيما ليس فيه مصلحة كهباته وأعطياته للمغنين والزمارين واللاعبين ونحو ذلك، غير أنه يمنع عنه ما له إذا بلغ غير رشيد(٣)، وإن كان لا يحجر عن التصرفات عند أبي حنيفة [رضي الله عنه](٤) وعندهما يحجر(٥)

---

(١) أي في السفيه إلا أنه يكابر عقله في عمله، فلا جرم بقي مخاطبا بتحمل أمانة الله تعالى، فيخاطب بالأداء في الدنيا ابتلاء، ويجازى عليه في الآخرة، وإذا بقي أهلا لتحمل أمانة الله عز وجل ووجوب حقوقه بقي أهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الأولى، لأن حقوق الله تعالى أعظم، فإنها لا تحمل إلا على من هو كامل الحال، ألا ترى أن الصبي أهل للتصرفات مع أنه ليس بأهل لإيجاب حقوق الله عز جل وتحمل أمانته، فمن هو أهل لتحمل أمانته أولى أن يكون أهلا للتصرفات، فثبت أن السفه لا يمنع أحكام الشرع كما سيذكر الشارح، ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال أو لم يمنع، حجر عليه أو لم يحجر.

(٢) لأن المحجور عليه لسبب السفه في التصرفات كالهازل، فإن الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لقصد اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله، فكذلك السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله، فكل تصرف لايؤثر فيه الهزل كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه السفه أيضا.

(٣) وذلك ـ أعني منع مال الشخص عنه إذا بلغ سفيها ـ بالإجماع لقوله تعالى: ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما ﴾ أي لا تؤتوا المبذرين أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي، وإنما أضاف أموال السفهاء إلى الأولياء لأنهم القوامون عليها والمتصرفون فيها، وقوله: ﴿ التي جعل الله لكم قياما ﴾ أي تقومون بها، ولو ضيعتموها لضعتم، فكأنها في أنفسها قيامكم وانتعاشكم، ثم علق الايتاء بإيناس الرشد أي بإبصاره فقال: ﴿ فإن آنستم منهم رشدا ﴾ أي فإن عرفتم ورأيتم فيهم صلاحاً في العقل وحفظا للمال ﴿ فادفعوا إليهم أموالهم ﴾ ثم إذا بلغ السفيه خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه الرشد قال أبو حنيفة رحمه الله يدفع المال إليه، وسيذكر الشارح دليله فيما سيأتي، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لا يدفع إلى السفيه ماله ما لم يؤنس منه الرشد، لأنه تعالى علق الايتاء بإيناس الرشد، فلا يجوز قبله، لأن المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط، ألا ترى أنه عند البلوغ إذا لم يؤنس منه الرشد لا يدفع إليه المال بهذه الآية، فكذا إذا بلغ خمساً وعشرين سنة، لأن السفه يستحكم بطول المدة، ولأن السفه في حكم منع المال بمنزلة الجنون والعته، وهما أي الجنون والعته يمنعان دفع المال إليه بعد خمس وعشرين سنة كما قبلها، فكذلك السفه.

(٤) زيادة من ط.

(٥) أي وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر على السفيه بسبب السفه عن التصرفات المحتملة للفسخ، وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله كالنكاح والطلاق، وبذلك قال =

كما يمنع حتى لا تقع تصرفاته فيما يبطله الهزل صحيحة، لهما: القياس على منع المال[1] لقوله تعالى: ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ﴾[2] له: أن تصرف السفيه على نفسه صحيح، وحال النفس أعلى، فلأن يصح تصرفه في (ماله)[3] وهو أدنى أولى، ألا ترى أن السفيه لو أقر بالقصاص[4] يؤاخذ بالاتفاق، ومنع المال بطريق الجواز على وجه الاحتياط لبقاء أثر الصبا[5]، لا بطريق الوجوب، حتى (لو)[6] بلغ رشيداً ثم سفه لا يمنع منه المال[7]،

= الشافعي رحمه الله ،إلا أن أبا يوسف ومحمداً قالا ان الحجر عليه على سبيل النظر له كما سيشير إليه الشارح فيما يأتي، وقال الشافعي على سبيل الزجر والعقوبة كما سيصرح العلامة به بعد سطور، ويظهر الخلاف فيما إذا كان الشخص مفسدا في دينه مصلحا في ماله كالفاسق، فعند الشافعي يحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة، ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية، وعندهما لا يحجر عليه.

(١) بيانه: أن منع المال عن السفيه بالآية التي سيذكرها الشارح كان بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف ولا يضيع بالتبذير والإسراف، فكذا الحجر عليه، لأن منع المال غير مقصود لعينه، بل لإبقاء ملكه، ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع لسانه عن ماله تصرفا، فإنه إذا كان مطلق التصرف لا يفيد منع المال شيئا، وإنما يكون فيه زيادة مؤونة وكلفة على الولي في حفظ ماله إلى أن يتلفه بتصرفه.

(٢) سورة النساء: الآية ٥ وقد بينت وجه الاستدلال بها على منع مال السفيه عنه في هامش (٣) من الصحيفة السابقة، ثم ان أبا يوسف ومحمداً رحمهما الله استدلا أيضا على ما نحن فيه بأدلة أخرى منها: قوله تعالى: ﴿ فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل﴾ فقد نص تعالى على إثبات الولاية على السفيه، وذلك لا يتصور إلا بعد الحجر عليه، واستدلا أيضا بما روي أن عبد الله بن جعفر رضي الله عنهما كان يفني ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى داراً للضيافة بمائة الف، وفي رواية بأربعين ألف دينار، فطلب علي من عثمان رضي الله عنهما أن يحجر عليه، فقال الزبير بن العوام لعبد الله: أشركني فيها، فأشركه، فبلغ ذلك عثمان رضي الله عنه فقال: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير وهو كان معروفاً بالكياسة في التجارة، فثبت أنهم كانوا يرون الحجر بسبب التبذير.

(٣) في ك: المال.

(٤) إذ المال تابع للنفس.

(٥) أي بأي سبب موجب للعقوبة.

(٦) وبقاء أثر الصبا كبقاء عينه في منع المال، ثم أثر الصبا يكون في أوائل البلوغ، وينقطع عندما يبلغ خمسا وعشرين سنة لتطاول الزمان فيجب دفع المال عند أبي حنيفة رحمه الله.

(٧) سقط من ط.

(٨) أي عند أبي حنيفة رحمه الله، وذلك لأن هذا السفه الحادث بعد البلوغ ليس بأثر للصبا، فلا يعتبر في منع المال.

(و)[1] لأن الإنسان إنما يمتاز عن سائر الحيوانات بالنطق (وإذا)[2] لم يكن لنطقه في بيعه وشرائه وإقراره أثر واعتبار يلزم إلحاق الانسان العاقل بالبهائم وهو فاسد[3]، ولئن قلت: لا نسلم أنه عاقل، قلت: الدليل على أنه عاقل: كونه مكلفاً بالعبادات، وصحة طلاقه وعتاقه بالاجماع، ولئن قلت: إنا نحجره للنظر[4] قلت: إنه فعل قبيح شرعاً فلا يستحق النظر[5] وهذا لأن السفه عمل بخلاف موجب العقل، والعقل حجة من حجج الله تعالى، فما كان على خلاف حجة شرعية يكون قبيحاً لا محالة[6] ولئن قلت: إن الشافعي [رضي الله عنه][7] يحجره عقوبة عليه[8]،

---

(١) سقط من ط .

(٢) في ك : وان .

(٣) وإذا كان الحر الرشيد لا تسلب ولايته بالحجر عليه لما ذكر الشارح ، فكذا السفيه لأنه مخاطب عاقل ، وفي سلب ولايته ما ذكر أيضاً من إهدار آدميته وإلحاقه بالبهائم وذلك أشد ضرراً من التبذير ، فلا يحتمل الأعلى لدفع الأدنى ، حتى لو كان في الحجر دفع ضرر عام كالحجر على المتطبب الجاهل ، والمفتي الماجن وهو الذي يعلم الناس الحيل ، والمكاري المفلس وهو الذي يتقبل الكراء ويؤجر الدواب وليس له ظهر يحمل عليه ولا مال يشتري به الدواب ، جاز فيما يروى عن أبي حنيفة ، إذ هو دفع ضرر أعلى بتحمل ضرر أدنى .

(٤) في الاعتراض إشارة إلى مبنى الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في الحجر على السفيه ، فهو مبني على اختلافهم في وجوب النظر للسفيه ، فقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يستحق النظر لما سيذكره الشيخ ، وقال الصاحبان : النظر له واجب حقا للمسلمين كالغرماء ، وأولاده الصغار ، وزوجاته ، وسائر الناس ، فإنه إذا أتلف ماله كله يصير عالةً على الناس لوجوب نفقته في بيت المال ، وحقاً لدينه وإسلامه لا لسفهه ، فإنه وإن لم يستحق النظر من جهة أنه فاسق ، لكنه يستحقه من جهة دينه ، ومن جهة أنه مسلم ،ولذلك حسن العفو عن صاحب الكبيرة في الدنيا والآخرة وإن أصر عليها ـ عند أهل السنة ـ لدينه ، أما في الدنيا: فلأن العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا ، قال تعالى : ﴿ ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ﴾ أي ذلك الحكم المذكور من العفو ، وأما في الآخرة : فلقوله عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » ، فثبت أن النظر له واجب لا باعتبار أن الجناية مستدعية للنظر ، ولكن باعتبار أن العبد المسلم يستحق النظر في عامة أحواله ، ولا شك أن المسلم حال السفه يفتقر إلى النظر له ، وفي الحجر عليه ذلك فيحجر .

(٥) أي فلا يستحق السفيه به النظر .

(٦) ومن ثم كان السفه قبيحاً ومعصية ، فلم يصلح أن يكون سببا للنظر .

(٧) زيادة من ط .

(٨) إذ السفيه جانٍ لمكابرته عقله واتباعه هواه ، فيستحق الحجر بطريق العقوبة لا بطريق النظر .

قلت : إثبات الحجر عقوبةً عليه لا يخلو إما أن يكون بالنص أو بالرأي ، فلا نسلم (الأول)[1] لأن النص[2] الدال على منع المال ليس فيه دليل على أنه عقوبة (و)[3] لا نسلم أنه يلزم الحجر من منع المال لجواز أن يكون المنع ليؤنس منه الرشد ، لا ليهدر منه التصرف أصلا ، ولا نسلم الثاني أيضا[4] ، لأن إثبات العقوبة بالرأي لا يصح ، لأن في الرأي احتمالاً (وشبهة)[5] والعقوبات لا تثبت بالشبهات ، ثم اعلم أن عند أبي حنيفة (رضي الله عنه)[6] إذا بلغ السفيه خمساً وعشرين سنة ولم يؤنس منه الرشد يدفع ماله إليه ، لأنه لا فائدة في المنع بعد ذلك ، لأن المنع كان لإيناس الرشد بطريق التأديب ، وهو في هذا السن قد يصير جداً ، ومن لم يتأدب إلى أن يصير جدا فالغالب أن لا يتأدب أصلا[7].

قوله : **وكذا عند غيره**[8] : والضمير راجع إلى أبي حنيفة (رضي الله عنه يعني)[9] عند سائر المجتهدين . قوله : **لأنه مكابرة العقل :** (أي لأن السفه مكابرة العقل)[10] هذا دليل لقوله : **لا يخل ، ولا يمنع ، ولا يوجب** ، يعنى إنما لا يمنع

---

(١) في ك : أول .

(٢) مراده بالنص ما ذكره قريبا من قوله تعالى : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ﴾ الآية ٥ من سورة النساء .

(٣) سقط من ط .

(٤) اعلم أن بعض المشايخ من الحنفية ذهبوا إلى أن النص الوارد في منع مال السفيه عنه معقول المعنى ، وأنه معلول بعلة العقوبة ، فقالوا منع المال ثابت بطريق العقوبة لا بطريق النظر ، فإن سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى ، والحكم المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كإيجاب المال ، فيجعل جزاء ، فإنا عرفنا سائر الأجزية بهذا الطريق وهو أنا نظرنا إلى سبب فوجدناه جناية ، ونظرنا إلى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة ، فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة . أقول وبعد ذلك لا يخفى عليك أن قول الشيخ (ولا نسلم الثاني أيضا ..) الخ معناه : ولا نسلم إثبات الحجر عقوبة على السفيه بالرأي والقياس على منع المال عنه ، لأن منع المال إن ثبت أنه عقوبة لا يمكن تعديته إلى منع اللسان وقصر العبارة ، لأن القياس لا يجرى في العقوبات .

(٥) سقط من ك .

(٦) في ك : رحمه الله .

(٧) فلا معنى بعد ذلك لمنع المال منه بطريق التاديب . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٦٩ وما بعدها ، والتوضيح مع التلويح ٣/ ٢١٧ وتيسير التحرير ٢ / ٣٠٠ والتقرير والتحبير ٢ / ٢٠١ والهداية ٣/ ٢٠٥ .

(٨) انظر هامش (٧) من ص ٣٧٤ وراجعه في كل ما سيورده الشارح من المتن خاصا بالسفه .

(٩) في ك : رحمه الله. قلت : وسقط منها لفظ « يعنى » .

(١٠) ما بين القوسين سقط من ك .

السفه شيئاً من الأحكام لأن السفه ليس بعبارة عن نقصان العقل حتى يكون منافياً لصحة التصرف، بل هو مكابرة العقل، ونعني بمكابرة العقل أن يعمل بخلاف موجب العقل باتباع الهوى.

قوله: **ومنع المال:** هذا جواب [عن][1] سؤال مقدر، وهو أن يقال يمنع عن السفيه البالغ غير رشيد ماله بالاتفاق[2]، فينبغي أن يحجر عن التصرف أيضاً بالقياس، والجامع هو النظر[3]، فأجاب عنه وقال ومنع المال عنه عقوبة عليه[4]، أو أمر غير معقول المعنى، ولا يجري فيهما القياس، أما في الأول: فلأن القياس عمل بالرأي، وفي الرأي شبهة، والعقوبة لا تثبت بها، ألا يرى أن الحدود تسقط بها، وأما في الثاني: فلأن القياس إبانة حكم في الفرع بمعنى[5] تعلق الحكم في الأصل بمثل ذلك المعنى، ولما كان الحكم في الأصل غير معقول المعنى أي غير مدرك بالعقل لا يمكن أن يقال المعنى الذي تعلق به الحكم في الأصل موجود مثله في الفرع (فلا)[6] يثبت القياس، وإنما قلنا إن منع المال غير معقول المعنى: لأن الملك مطلق[7] في التصرف لمن قام به حاجز عن التصرف لغيره، والمنع مع وجود المطلق[8] غير معقول. (قوله):[9] **فلا يحتمل المقايسة:** أي لا يحتمل منع المال القياس[10].

قوله: **وأما الخطأ**[11]: اعلم أن الخطأ لغة ضد الصواب، وفيه لغتان القصر

---

(١) زيادة من ك.

(٢) ليحفظ ماله عن التلف، وهذا يدل على أن السفه سبب للنظر للسفيه.

(٣) إذ المنع والحجر سواء في حفظ المال.

(٤) كما قال بعض مشايخنا، وقد ذكرت وجه قولهم هذا منذ سطور، ثم لا يقال إن المنع لو كان عقوبة لفوض إلى الإمام، والأولياء هم المخاطبون به دون الأئمة، لأنا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لاحد، فيجوز أن يفوض إلى الأولياء كما في تعزير العبيد والإماء.

(٥) بتنوين النون.

(٦) سقط من ك.

(٧) بكسر اللام.

(٨) بكسر اللام.

(٩) سقط من ط.

(١٠) بإلحاق منع اللسان وقصر العبارة به لما تقدم. انظر التحقيق ص ٣٤١ وشرح النظامي ص ١٦٧.

(١١) ساوافيك بعبارة المتن قريباً.

وهو الجيد ، والمد[١] وهو قليل ، وهو اسمٌ[٢] بمعنى الإخطاء ، يقال لمن أراد شيئاً ففعل غيره أخطأ ، ولمن فعل غير الصواب أخطأ أيضاً [٣] ، كذا قاله أبو عبيد [٤] ، وقد بينا تفسيره اصطلاحاً في أول فصل الأمور المعترضة ، لا يقال لما كان الخطأ أمراً واقعاً من غير قصد إليه ينبغي أن لا يكون من المكتسبة ، لأن فاعل الخطأ إنما وقع فيه بتقصيره ، فكان تقصيره كسباً .

قوله : **لسقوط حق اللـه تعالى** [٥]: إحتراز [٦] عن حقوق العباد فإنها لاتسقط بالخطأ حتى إذا أتلف مال إنسان خطأ[٧] يجب ضمانه[٨]. قوله: **إذا حصل عن اجتهاد**[٩]: يعني إنما يكون الخطأ عذراً في سقوط حق اللـه تعالى إذا حصل الخطأ عن اجتهاد كالمفتي إذا أفتى بقياسه واجتهاده، فأخطأ يكون معذوراً وهو المذهب[١٠] حتى لا يكون آثماً [١١] وإذا [١٢] أخطأ في إفتائه من

---

(١) بأن يقال خطاء على وزن سماء . وبالقصر والمد قرئ قوله تعالى : ﴿ إلا خطأ ﴾ والمد قراءة الأعمش .

(٢) أي من أخطأ خطأ وإخطاء ، فالخطأ الاسم يقوم مقام الإخطاء كما ذكر الشيخ .

(٣) انظر القرطبي ٥ /٣١٣ ومختار الصحاح ص ١٩٨ وكتاب الغريبين : ١ /٣٠٥ .

(٤) أبو عبيد هو أحمد بن محمد بن عبدالرحمن القاشاني (أبو عبيد) الهروي العبدي المؤدب صاحب كتاب الغريبين . وقد تقدمت ترجمته .

(٥) قال الاخسكثي : وأما الخطأ فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد ، وـجعل ـشبهةً في العقوبة حتى قيل إن الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص، لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة ، وصح طلاقه ـأي الخاطئ ـ عندنا ، ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره . اهـ. انظر الحسامي ص ١٦٨ .

(٦) في ك : احترازا .

(٧) بأن رمى إلى شاة أو بقرة على ظن أنها صيد ، أو أكل مال انسان على ظن أنه ملكه .

(٨) لأنه ضمان مال لا جزاء فعل ، فيعتمد عصمة المحل، وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل، والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل أن جماعة لو اتلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا، ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد .

(٩) انظر هامش (٥) عاليه .

(١٠) اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ ، فعند المعتزلة لا تجوز المؤاخذة عليه في الحكمة، لأن الخاطئ غير قاصد للخطأ ، والجناية لا تتحقق بدون القصد ، وعند أهل السنة تجوز المؤاخذة عقلا ، لأن الله تعالى أمرنا أن نسأله عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله جل جلاله إخبارا عن قول الرسول ﷺ ، أو تعليما للعباد : ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ ولو كان الخطأ لا تجوز المؤاخذة به في الحكمة لكانت المؤاخذة جوراً، وصار الدعاء في التقدير: ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة، لكن المؤاخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي ﷺ ، فإنه لما قال: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا استجيب له في دعائه، فالشيخ رحمه الله بقوله (وهو المذهب) أشار إلى ما ذكرت، يعني تجوز المؤاخذة بالخطأ عندنا باعتبار انه لا يخلو عن تقصير ، حتى أنه إنما يكون عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى إذا حصل الخطأ عن احتهاد . انظر التحقيق ص ٣٤٢ .

(١١) ويستحق أجراً واحداً .

(١٢) في ط : فإذا .

غير اجتهاد يكون آثماً ، وفي حد الاجتهاد كلام[1] ، والمختار أن يكون الشخص عالماً من الكتاب والسنة ما يتعلق بهما الأحكام دون القصص والأمثال [2] ، عالماً

---

(١) الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، فيقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال : اجتهد في حمل خردلة أونواة ، لكنه صار في اصطلاح الأصوليين مخصوصا ببذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع ، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب ، كذا قال صاحب الكشف ، ثم قال : وعبارة بعضهم : هو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها ، وقيل هو طلب الصواب بالأمارة الدالة عليه ، وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي ، واحترز بالفقيه عن غيره ، فإن استفراغ النحوي او المتكلم الذي لا فقه له لتحصيل ما ذكر لا يسمى اجتهادا ، وبقوله لتحصيل ظن : عن استفراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة وظفره به ، وبقوله بحكم شرعي : عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ونحوها ، وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد ، والمجتهد فيه ، فالمجتهد : من اتصف بصفة الاجتهاد ، والمجتهد فيه : هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه ، لاستحالة أن يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع ، فيخرج عنه الحكم العقلي ، ومسائل الكلام ، ووجوب أركان الشرع ، وما اتفقت الأمة عليه من جليات الشرع ، لأنها وإن كانت أحكاماً شرعيةً لكن فيها دلائل قطعية . اهـ ، أقول : وبعد ذلك لا يعزب عن ذهنك أن ما سيذكره الشارح بقوله (والمختار...) الخ ليس تعريفاً للاجتهاد ، وإنما هو شرط الاجتهاد ، اي والقول المختار في شرطه كذا .

(٢) ولبيانه أقول : شرط الاجتهاد : أن يجمع المجتهد علم الكتاب مع معانيه لغة وشرعاً ، وأقسامه التي ذكرت في أول هذا الكتاب ،وزاد بعضهم حفظ نظمه ، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه ، وقيل لا يشترط ، بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن، وقيل يجب أن يحفظ ما اختص بالأحكام دون ما سواه وأن يجمع علم السنة بطرقها من التواتر والشهرة والآحاد ، ومتونها ، أعني : يعرف نفس الأخبار انها رويت بلفظ الرسول ، أونقلت بالمعنى ، ووجوه معانيها لغة وشرعاً مثل العام والخاص وسائر الأقسام المذكورة في هذا الكتاب ، وذكر صاحب القواطع في معرفة السنة خمسة شروط: أولها : معرفة طرقها من تواتر وآحاد، لتكون المتواترات معلومة ، والآحاد مظنونة، وثانيها : معرفة صحة طرق الآحاد ورواتها ، ليعمل بالصحيح منها ،ويعدل عن مالا يصح ، وثالثها : معرفة أحكام الأقوال والأفعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ، ورابعها : معرفة معاني ما انتفى الاحتمال عنه، وحفظ ألفاظ ما وجد الاحتمال فيه ، وخامسها: معرفة طرق ترجيح ما تعارض من الأخبار ، وذكر الغزالي رحمه الله أن للاجتهاد شرطين ، أحدهما : أن يكون محيطاً بمدارك الشارع، متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها ،وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره، والثاني : أن يكون عدلاً مجتنباً عن المعاصي القادحة في العدالة ، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه ، فمن ليس عدلا لا تقبل فتواه ، أما هو في نفسه إذا كان عالما فله أن يجتهد لنفسه ، ويأخذ باجتهاد نفسه ، فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد ، ثم قال : وإنما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام ، وأن يعرف كيفية الاستثمار ، والمدارك المثمرة أربعة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع، والعقل ، وطريق الاستثمار يتم باربعة علوم، اثنان مقدمان ، واثنان متممان، وأربعة في الوسط ، فهذه ثمانية، فلنفصلها ، ولننبه فيها على دقائق أهملها الأصوليون ، أما كتاب الله عز وجل : فهو الأصل ، ولابد من معرفته ، =

= ولنخفف عنه أمرين ، أحدهما: أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية ، الثاني : لايشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل يكفي أن يكون عالما بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة ، وأماالسنة : فلابد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بها الأحكام ، وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة ، وفيها التخفيفان المذكوران ، إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها ، والثاني : لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه ، بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح يجمع أحاديث الأحكام كسنن أبي داود ، ومعرفة السنن لأحمد البيهقي ، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى ، وإن كان يقدرعلى حفظه فهو أحسن وأكمل ، وأما الاجماع : فينبغي أن تتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع ، كما تلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها ، والتخفيف في هذا الأصل : أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف ، بل كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للاجماع ، إما بأن يعلم أنها موافقة مذهبا من مذاهب العلماء ، أيهم كان ، أو يعلم أن هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الاجماع فيها خوض ، فهذا القدر فيه كفاية ، وأما العقل : فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام ، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال ، وعلى نفي الأحكام عنها في صور لا نهاية لها ، أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة : فالمستثنيات محصورة وإن كانت كثيرة ، فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي ، والبراءة الأصلية ، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص ، فيأخذ في طلب النصوص ،وفي معنى النصوص الاجماع وأفعال الرسول ﷺ ، فهذه هي المدارك الأربعة، فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار: فعلمان مقدمان، أحدهما: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، والحاجة إلى هذا تعم المدارك الأربعة، والثاني: معرفة اللغة والنحو وتختص فائدته بالكتاب والسنة، ونعني به القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ، وحقيقته ومجازه، وفحواه ومنظومه ومفهومه، والتخفيف فيه: أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع الغة ويتعمق في النحو ، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ، ويستدل به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد فيه، وأما العلمان المتممان : فأحدهما: معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، والتخفيف فيه: أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه، بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ليسا من جنس المنسوخ ، وهذا يعم الكتاب والسنة، والثاني وهو يختص بالسنة : معرفة الرواية ، وتمييز الصحيح منها من الفاسد ، والمقبول عن المردود ، فإن مالا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه ، والتخفيف فيه ، ان كل حديث يفتي به مما قبلته الأمة فلا حاجة به إلى النظر في اسناده ، وإن خالفه بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم ، والبحث عن أحوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط أمر متعذر ، فلو جوزنا الاكتفاء بتعديل أئمة الدين الذين اتفق الخلف على عدالتهم، والإعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة روايتها كان حسنا ، وقصر الطريق على المفتي ، فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون : علم الحديث ، وعلم اللغة ، وعلم أصول الفقه ، فأما علم الكلام فليس بمشروط ، فإنا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الإسلام تقليداً لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام، على أن المجاوزة عن حد التقليد إلى معرفة الدليل تقع من ضرورة منصب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم ، وأوصاف الصانع جل وعلا ، وذلك محصل للمعرفة الحقيقية ، مجاوز بصاحبه حد التقليد ، وأما تفاريع الفقه : فلا حاجة إليها للاجتهاد ، لأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازة =

(بوجوه)[1] القياس [2] .

قوله : **وشبهة**[3] **في العقوبة**[4] : بالنصب عطفاً على قوله عذراً .

قوله : **حتى قيل إن الخاطئ لا يأثم** : أي لا يأثم إثم (العمد) [5] وإنما قلنا هذا لأن الخاطئ أثم بدليل وجوب الكفارة على القاتل خطأ والكفارة ستارة للذنب ، فلو لم يأثم الخاطئ أصلاً لم تشرع الكفارة لعدم الاحتياج إلى الستر ، (يحققه)[6] أن القتل خطأ محظور شرعاً ، والمرتكب للمحظور يكون آثماً لامحالة ، وإنما قلنا إنه محظور لأنه لو لم يكن محظوراً لكان مباحاً ، وفاعل المباح لا تلزمه الدية والكفارة، فعلم أنه محظور ، وإلى هذا أشار المصنف أيضاً بقوله : **لكنه لا ينفك عن ضرب**

= منصب الاجتهاد ، فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط ، نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها، فهي طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا، واعلم أن اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أحكام الشرع ، وليس الاجتهاد عندي ولا عند العامة ـ منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض ، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسالة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث ، فمن ينظر في مسالة العول يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وإن لم يكن حصل الأخبار التي وردت في باب الربا أو البيوع ، فلا استمداد لنظر هذه المسالة منها ، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها ، فمن أين تضر الغفلة عنها والقصور عن معرفتها ، وليس من شرط المفتي أن يجيب على كل مسالة ، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسالة فقال في ست وثلاثين : لا أدري ، وتوقفت الصحابة وعامة المجتهدين رضي الله عنهم في المسائل فإذن : لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي ، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري ، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري ، فيتوقف فيما لا يدري، ويفتي فيما يدري ، أهـ . كلام الغزالي بتصرف .

(١) في ط : بوجود .

(٢) أي طرائقه وشرائطه وأحكامه وأقسامه المقبولة والمردودة ، وذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح انظر المستصفى ٢ / ٣٥٠ وكشف الأسرار ٤ / ١٤ وفواتح الرحموت على المسلم ٢ /٣٦٢ وشرح المنار ٢ /٢٨٢ وتيسير التحرير ٤ /١٧٨ .

(٣) أي دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت إليه غير امرأته فوطئها على ظن أنها امرأته لا يأثم إثم الزنا ولا يؤاخذ بالحد .

(٤) انظر هامش (٥) من ص ٣٨٠ وارجع أيضا فيما سيورده الشارح من المتن إلى نهاية الكلام عن الخطأ .

(٥) في ك : العمل .

(٦) في ك : تحقيقه .

تقصير ، أي لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير[1] ، لأن الخاطئ لو تأمل مغبة (أمره واحتاط)[2] حق الاحتياط لم يقع فيما وقع . قوله : **وهو الكفارة :** الضمير راجع إلي الجزاء القاصر ، وإنما أطلق اسم الجزاء القاصر على الكفارة لأنها ليست بعقوبة محضة ، بل هي مترددة بين العبادة والعقوبة[3] .

قوله: **وصح طلاقه عندنا :** عطف على قوله فصلح، والفاء في فصلح للسببية، يعنى أن الخطأ إنما صلح سبباً للكفارة، وصح طلاق الخاطئ[4] بسبب أن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير ، وكذا يصح من الخاطئ كل ما (لا) [5] يبطله الهزل كالعتاق وغيره ، وعند الشافعي لا يصح طلاق الخاطئ قياساً على النائم[6] ، وهو محجوج بقوله عليه السلام : « كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي والمجنون » [7]

---

(١) وهو ترك التثبت والاحتياط إذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت كما سيذكره الشارح ، فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة ، وإن كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة كالحد والقصاص ، لأنها عقوبة كاملة ، وهي لا تجب على المعذور ، ووجه صلاحية الخطأ سبباً للجزاء القاصر (الكفارة) يأتيك في الهامش بعد التالي .

(٢) في ك : اخره واحتباط .

(٣) ولتردد الكفارة بين العبادة والعقوبة ، وشبهها بهما حتى كانت جزاء قاصراً استدعى وجوبها سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ، والخطأ كذلك ، فإن أصل الفعل وهو الرمي إلى الصيد ـ فيما إذا رمى إلى صيد فأصاب آدميا ـ مباح ، وترك التثبت فيه محظور ، فكان قاصراً في معنى الجناية والحرمة ، فيصلح سببا للجزاء القاصر . وقد اندرج فيما ذكرت بيان قول الشارح فيما تقدم : وإلى هذا أشار المصنف ... الخ .

(٤) كما إذا أراد أن يقول لزوجته اقعدي ، فجرى على لسانه : أنت طالق ، يقع به الطلاق عندنا قضاء لا ديانة. انظر فتح القدير ٤ /٥ .

(٥) سقط من النسختين ، ولا يستقيم الكلام بدونه .

(٦) بجامع أن كلا من الخاطئ والنائم غير قاصد لما صدر عنه من التلفظ بالطلاق ، يوضحه أن الطلاق يقع بالكلام ، والكلام إنما يصح إذا صدر عن قصد صحيح ، فإن الببغاء إذا لقن كان هو والآدمي سواء في صورة الكلام ،وكذا المجنون والعاقل سواء في أصل الكلام ، إلا أنه فسد لعدم القصد الصحيح ، والمخطئ غير قاصد ، فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه .

(٧) قال الزيلعي : بعد أن أورده عن الهداية بهذااللفظ : حديث غريب ، وأعاده المصنف ـ يعني صاحب الهداية ـ في الحجر بلفظ (المعتوه) عوض (المجنون) . ثم شرع في تخريجه بهذا اللفظ الأخير، وأنا أسلك طريقه فأقول : روى الترمذي ٥ /١٦٧ عن عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد المخزومي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على =

وقياسه ضعيف ، لأن النائم عديم الاختيار بحيث لا يقع العلم له بكلامه أصلاً ، بخلاف الخاطئ فإنه عالم بكلامه غير أنه وقع في الخطأ بتقصيره ، وتقصيره لا يكون عذراً في حق غيره ، أعني في حق المرأة .

فإن قلت : ما تقول في قوله عليه السلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ؟ قلت : المراد (منه)[1] رفع حكم الخطأ والنسيان ، أعني الاثم ، لا رفع حقيقة الخطأ والنسيان ، لأن حقيقة الخطأ والنسيان موجود في الانسان بحيث لا ينكره أحد ، فلما صار المراد الحكم وهو نوعان مختلفان ، أحدهما حكم الدنيا ، والآخر حكم الآخرة ، فحكم الأول[2] الجواز والفساد ، وحكم الثاني الثواب والعقاب ، والثاني مراد بالاجماع ، لم يبق حكم الدنيا مراداً ، لأن المشترك لا عموم له ، والقاطع للشغب[3] أن المراد من رفع الخطأ ليس حكم الدنيا، لأن القاتل خطأ يؤاخذ بالدية والكفارة بحكم الآية[4] ، فكيف يكون حكم الدنيا

= عقله ، ثم قال الترمذي : هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن عجلان ، وهو ضعيف ذاهب الحديث ، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن طلاق المعتوه المغلوب على عقله لا يجوز إلا أن يكون معتوها يفيق الأحيان فيطلق في حال إفاقته . أهـ ، وروى ابن أبي شيبة في مصنفه ، وأبو حنيفة وعبدالرزاق في مصنفه بسنده عن علي أنه قال : كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه ، وعلقه البخاري فقال ٧ / ٤٦ : وقال علي ... فذكره ، وروى البيهقي ٧ / ٣٥٩ أثر علي هذا ثم قال : وروينا عن الشعبي والحسن وإبراهيم أنهم قالوا : لا يجوز طلاق الصبي ولا عتقه حتى يحتلم . أهـ ، وروى أبو حنيفة من حديث جابر عن النبي ﷺ أنه قال : لا يجوز للمعتوه طلاق ولا بيع ولا شراء . وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عباس أنه قال : لا يجوز طلاق الصبي ، وروى عبدالرزاق في مصنفه عن علي قال : لا يجوز على الغلام طلاق حتى يحتلم . وانظر جامع مسانيد أبي حنيفة ٢ / ٤٥ و١٤٩ ونصب الراية ٣ / ٢٢١ .

(١) سقط من ط .

(٢) أي فحكم النوع الأول .

(٣) في ك : للعب . قلت : والشغب بتسكين الغين ويحرك ، وقيل لا : تهييج الشر ، والميل عن الشئ ، وكل منهما مناسب هنا .انظر القاموس ١ / ٧٧ ومختار الصحاح ص ٣٦٣ .

(٤) وهي قوله تعالى : ﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ﴾ الآية ٩٢ من سورة النساء .

مرفوعاً عن [1] الخاطئ ؟ فافهم هذا ، فإن الخصم يتشبث بهذا الحديث في كثير من الصور .

قوله : **كبيع المكره** [2] : يعني يكون منعقداً ، ولا يكون نافذاً حتى تكون [3] ولاية الفسخ . قوله : **وأما السفر** [4] : قد مر تفسيره [5] ، اعلم أن السفر سبب [6] التخفيف مطلقاً عندنا ، أعني أن العاصي والمطيع [7] في الرخصة [8] سواء، وعند الشافعي : لا رخصة للعاصي [9] أصلا ، حتى لا يقصر ، ولا يفطر ، ولا يمسح ثلاثة أيام، ولا يتناول الميتة عند المخمصة ، لنا أن النصوص المثبتة للرخصة

---

(١) في ك : من .

(٢) انظر هامش (٥) من ص ٣٨٠ ومنه تعلم أن صاحب المتن قال : ويجب أن ينعقد بيعه ـ أي الخاطئ ـ كبيع المكره . اهـ . وعبارة فخر الإسلام في هذا الصدد : وإذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب أن ينعقد ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا . اهـ . قال صاحب الكشف في تعليقه على عبارة فخر الإسلام هذه : وإذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بأن أراد أن يقول سبحان الله ، فجرى على لسانه بعت هذا الشيء بكذا ، وقال الآخر : قبلت ، وصدقه عليه : أي على الخطأ خصمه ، إذ لا يمكن إثباته إلا بهذا الطريق ، يجب أن ينعقد : يعني لا رواية فيه عن أصحابنا ، ولكنه يجب أن ينعقد انعقاد بيع المكره فاسداً ، لوجود الاختيار وضعا : يعني جريان هذا الكلام على لسانه في أصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء وطول القامة ، فينعقد البيع لوجود أصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا ، أو معناه أن الاختيار موجود تقديراً بإقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ولكن الرضا فات لعدم القصد حقيقة ، فينعقد ولا ينفذ . اهـ . قلت : وهذا ما ارتضاه شارحنا. انظر أصول البزدوي ٤ / ٣٨٤ وكشف الأسرار ٤ / ٣٨٠ وما بعدها ، وشرح المنار ٢ / ٩٩١ .

(٣) لعل أصل العبارة (حتى تكون له) وإلا فكان تامة .

(٤) سأورد لك عبارة المتن قريبا حيث مكانها المناسب .

(٥) اعلم أن السفر لا ينافي الأهلية أي لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالهما ولا يمنع وجوب شيء من الأحكام نحو الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها .

(٦) في ط : بسبب . قلت : ولعلها بسبب .

(٧) أي المسافر العاصي ، والمسافر المطيع ، فالأول من اتصل بسفره عصيان كالآبق وقاطع الطريق المسافرين ، والثاني من اتصل بسفره طاعة كطالب العلم .

(٨) في ك : في رخصة . قلت: ولعلها (في رخصه) جمع رخصة ، والهاء المهملة ضمير مضاف إليه يعود إلى السفر .

(٩) أي : لا رخصة للمسافر العاصي ، وهو من اتصل بسفره عصيان . وسيشير الشيخ رحمه الله إلى دليل الشافعي رضي الله عنه فيما يأتي .

(لم)[1] تفصل بين مسافر عاص، وبين مسافر مطيع، ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أُخر﴾[2] وألا يرى إلى قوله عليه السلام: «الصلاة ركعتان زيدت في الحضر وأقرت في السفر» وألا يرى إلى قوله عليه السلام: «يمسح المقيم[3] يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها» وألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾[4] (ولو قيل)[5] الرخصة ثبوتها بطريق الكرامة، فلا يستحقها العاصي[6]: قلنا هذا ينتقض بالعاصي المقيم حيث يترخص برخصة المسح يوماً وليلة[7]، على أنا نقول:

---

(١) في ط : ولم .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٨٤ .

(٣) في ط : مقيم .

(٤) سورة الأنعام : الآية ١١٩ . ثم اعلم أن الفعلين (فصل وحرم) وردا في ك مضبوطين بضم أولهما ، وكسر ثانيهما مشددا ، وهي قراءة أبي عمرو ،وابن عامر ، وابن كثير ، وقد أورد البخاري هذه الآية بهذا الضبط في باب أكل المضطر من صحيحه ولم يعزها لأحد ، وقرأ نافع وحفص ويعقوب بفتح أولهما وفتح ثانيهما مشددا ، وهكذا قرأ الكوفيون الفعل الأول ، أما الثاني فقرأوه كالأولين، وقرأ عطية العوفي (فصل) بفتح أوله وثانيه مخففا ، ومعناه : أبان وظهر . انظر القرطبي ٧/٧٣ وصحيح البخاري ٧/٩٨ وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ص ٢١٦ .

(٥) في ط : وقيل .

(٦) هذا القيل إشارة إلى أحد وجهين استدل بهما الشافعي رحمه الله ، وبيانه : أن الباغي ومن في معناه عاص في مباشرة هذا السفر ، لأن عينه معصية ، فلم يصلح سبب رخصة ، لأنها نعمة وتكريم ، وذلك لا يستَحق بالمعصية ، وجعل معدوما في حقها زجرا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوماً في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية .

(٧) قال في شرح التأويلات : إنه لا فتوى أضيع من فتوى الشافعي هذه ، لأن أحدا من البغاة وقطاع الطريق لا يأخذ بفتياه ، لأنه لم يمتنع عن البغي أو قطع الطريق مع أنه لا يلحقه كثير ضرر في الامتناع عنه ، فكيف يمتنع عن أكل الميتة وفي ذلك هلاكه ، ثم هذا مناقضة منه ، فإنه قال في الباغي المقيم يمسح يوما وليلة ، وإذا سافر هذا الباغي لم يرخص له المسح، والمسح كما هو رخصة في السفر رخصة في الحضر ، فما باله حرم إحدى الرخصتين وأباح الأخرى مع وجود الظلم والبغي ، ولم يعتبر ما ذكر من المعنى . كذا في الكشف نقلا عن المصدر المذكور، ثم في هذا الجواب إشارة إلى جواب آخر حاصله : أن المعصية هي البغي والتمرد والإباق مثلا ، لا نفس السفر ، بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه ، إذ قد توجد بدونه كالباغي أو الآبق المقيم ، وقد يكون السفر مندوبا فتقع المعصية كما إذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليه الطريق، والمنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الأرض المغصوبة مع أن المشروع أصل ، فلأن لا ينافي سببيته لحكم مع أن السبب=

العاصي أهل (للكرامة)[1] لإيمانه ، وقوله تعالى : ﴿ **فمن اضطر غير باغٍ ولا [2] عادٍ فلا إثم عليه** ﴾ [3] لا يصلح متمسكاً للشافعي[4] [رضي الله عنه] [5] لأنه جاء في تفسيره : غير باغ : أي غير طالب للحرام بعد إبقاء المهجة[6] ، ولا عاد (أي)[7] وغير متعدٍ [8] حد الحاجة[9] .

= وسيلة أولى ، وأيضا صفة القربة في المشروع مقصودة ، بخلاف صفة الحل في السبب لأنه وسيلة ، ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والأمر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة ، فالنهي لمعنى منفصل إذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع ، فلأن لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى ، وهذا بخلاف السكر فإنه حدث من شرب المسكر وهو حرام .

(١) في ط : الكرامة .

(٢) لفظ (لا) سقط من ط ، وهو سهو من الناسخ .

(٣) سورة البقرة : الآية ١٧٣ .

(٤) ووجه تمسكه : به : أنه تعالى أثبت الترخص بأكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه غير باغ أي خارج على الإمام ، ولا عاد أي على المسلمين بقطع الطريق ـ مثلا ـ فبقيت الحرمة في حق الباغي والعادي بأول الاية كما بقيت في حق غير المضطر ، وإذا ثبت هذا الشرط في الترخص بأكل الميتة يثبت في الترخص بقصر الصلاة والإفطار وسائر رخص السفر بالقياس ، أو بدلالة النص ، أو بالإجماع على عدم الفصل . واعلم أن هذا هو الدليل الثاني للشافعي رحمه الله .

(٥) زيادة من ط .

(٦) أي بما يجده من الحلال .

(٧) سقط من ك .

(٨) في النسختين (معتد) وهو سهو من الكاتبين .

(٩) هذا إشارة إلى الرد على استدلال الشافعي رحمه الله بالآية ، وبيانه : أن الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالأكل ، فلابد في الآية من تقدير فعل ، أي فمن اضطر فأكل ، ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال ، أي فأكل حال كونه غير باغ ولا عاد ، فيجب أن يعتبر البغي والعداء في الأكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله ، أي غير متجاوز في الأكل قدر الحاجة ، فعلى هذا كان البغي والعداء بمعنى واحد ، قال الإمام نجم الدين النسفي رحمه الله في التيسير : قيل هما واحد ، ومعناهما مجاوزة قدر الحاجة ، والتكرار للتأكيد كقوله تعالى : ﴿ رؤوف رحيم ﴾ وقيل : غير باغ أي طالب للمحرم وهو يجد غيره ، ولا عاد أي مجاوز قدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه ـ وهذا التاويل هو الذي ذكره الشارح ـ وقيل هما تفسير قوله : ﴿ فمن اضطر ﴾ أي المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في الأكل ، وهو كقوله تعالى : ﴿ محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان ﴾ فإنه تفسير للمحصنات ، وقيل غير باغ أي متلذذ ، ولا عاد أي متزود ، وفي الكشاف : غير باغ على مضطر آخر بالاستئثار عليه ، ولا عاد سد الجوعة .فتبين بهذه التاويلات أن المراد نفي البغي والعدو عن نفس الفعل وهو الأكل ، وأن التقدير : فمن اضطر إلى المحرم فأكله غير باغ ولا عاد في أكله ، وصيغة الكلام أدل على رجوع البغي والعدو =

(قوله) : [١] **لكنه** [٢] : استدراك من قوله : **يؤثر** ، يعني أن السفر يؤثر في الرخصة [٣] لكن السفر لما كان أمراً ثابتاً باختيار العبد ، ولم يكن مثبتاً ضرورة البتة[٤] لم يبح الفطر للمسافر بعد الشروع [٥] في الصوم، بخلاف المريض إذا

= إلى الأكل مما قاله الشافعي من رجوعهما إلى الاضطرار ، لأن الآية سيقت لبيان حرمة الأكل وحله ـ كما تقدم ـ فكان صرف البغي والعدو إلى الفعل الذي هو مقصود الكلام أولى من صرفه إلى ما ليس بمقصود فيه . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٧٩ وتيسير التحرير ٢ / ٣٠٤ والتلويح على التوضيح ٣ / ٢٢٣ .

(١) سقط من ك .

(٢) قال الاخسيكثي : وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثر في قصر ذوات الأربع ، وفي تأخير الصوم ، لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل إنه إذا أصبح صائما وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ، ولو أفطر كان قيام السفر المبيح شبهة في إيجاب الكفارة ـ فلا تجب ـ ولو أفطر ـ أي المقيم الصائم ـ ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة ، بخلاف ماإذا مرض ـ أي بعد الفطر ـ لما قلنا . أهـ . انظر الحسامي ص ١٦٨ .

(٣) أي أن السفر لما كان من أسباب التخفيف كان كالمرض، وكان ينبغي أن يكون حكمهما سواء فيما ذكر من المسائل، لكن السفر ... الخ، ثم اعلم أن السفر جعل في الشرع من أسباب التخفيف بنفسه مطلقا ، أعني من غير نظر إلى كونه موجبا للمشقة أو غير موجب لها، لأنه من أسباب المشقة في الغالب، حتى لو تنزل سلطان من بستان إلى بستان في خدمه وأعوانه لحقته مشقة بالنسبة إلى حال اقامته، ومن اجل ذلك اعتبر نفس السفر سببا للترخص ، واقيم مقام المشقة ، بخلاف المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم، وإلى ما لا يضر به بل ينفعه ، فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها ، ألا ترى أنه لو حدث به برص في حال الصوم لا يمكن أن يرخص له بالافطار مع انه من الأمراض الصعبة فعرفنا أن الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ذهب إليه بعض أصحاب الحديث ، واعلم أيضا أن أثر السفر في حق الصلاة عندنا معاشر الحنفية إسقاط الشطر في ذوات الأربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا أصلا ، وكان ظهر المسافر وفجره سواء، وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص له بأن يصلي ركعتين إن شاء كما في الافطار، حتى لو لم يشأ لم يجز إلا الأربع ، وإذا فاتته لزمه قضاء الأربع عنده ، وقد مر بيان هذه المسألة في فصل العزيمة والرخصة ، ومن أجل ذلك لم يتعرض لها الشارح ، وأثره في الصوم تأخير وجوب الأداء إلى إدراك عدة من أيام أخر دون إسقاطه ، فبقي فرضا حتى صح اداؤه ، لأن النص أثبت تأخيره بالسفر لا سقوطه ، بخلاف شطر الصلاة على ما عرف .

(٤) يعنى بعد ما تحقق السفر لا يوجب ضرورة لازمة تدعو إلى الافطار بحيث لا يمكن دفعها ، لأن المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ، ومن غير أن تلحقه آفة في بدنه ، أو معناه انه لا يثبت ضرورة لازمة حتما، أي أن الضرورة الداعية إلى الفطر غير لازمة لإمكان دفعها بالامتناع عن السفر ، لأنه من الأمور المختارة المكتسبة بخلاف المرض .

(٥) إنما قيد بقوله (بعد الشروع) لأنه إذا عزم على الصوم ثم فسخه قبل انفجار الصبح يباح له الافطار لعدم وجود الشروع ، إذ هو الذي يقرر الوجوب .

حدث مرضه بعد الشروع في الصوم يباح له الفطر ، لأنه مثبت ضرورة لازمة[1] وليس بيد العبد دفعها[2] . قوله : **ولو أفطر كان قيام السفر** [3] : يتعلق بقوله لا يباح له الفطر ، يعنى أن المسافر وإن كان لا يباح له الفطر بعد الشروع في الصوم لو أفطر لا تلزمه الكفارة[4] ، لكون السفر المبيح للرخصة [5] شبهة[6] .

قوله : **ولو أفطر ثم سافر** [8] : إلى آخره ، والفرق بين السفر بعد الافطار[9] وبين المرض[10] بعد الافطار حيث لا تسقط الكفارة في الأول ، وتسقط في الثاني: أن السفر أمر اختياري [12] جعل وجوده بعد تقرر وجوب الكفارة كالعدم[13] ، بخلاف المرض فإنه أمر إضطراري علم بوجوده أن هذا اليوم لم يكن

---

(١) أي لأن المرض يثبت مشقة لازمة على تقدير الصوم ، إذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار .

(٢) فتؤثر في إباحة الافطار ، وإنما لم يمكن العبد دفعها لأن المرض الذي هو سببها أمر سماوي لا يمكن دفعه .

(٣) انظر هامش (٢) من الصحيفة السابقة .

(٤) أي عندنا ، وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي أنه تلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار بأوله ، وهذا بعيد ، فإن في أوله يعرى فطره عن شبهة ، وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ،ولو وجد هذا السبب في أول النهار يباح له الفطر ، فإذا وجد في آخره يصير شبهة ، كذا في التحقيق نقلاً عن المبسوط .

(٥) المقترن بالفطر .

(٦) متمكنة في وجوب الكفارة ، فإن السفر مبيح للفطر في الجملة، فصورته تمكن شبهة وإن لم توجد إباحة .

(٧) انظر هامش (٢) من الصحيفة السابقة .

(٩) أي بعد إفطار المقيم العازم على الصوم .

(١٠) المبيح للفطر .

(١١) لا يزيل استحقاق الصوم بعد الشروع فيه حتى لا يباح له الفطر .

(١٢) أي لا يصير شبهة في سقوط حكم (وجوب الكفارة) تقرر عليه شرعاً حقاً لله تعالى ، لأنه يصير كانه أسقطه باختياره ، حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره بأن أكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي أفطر فيه متعمداً سقطت عنه الكفارة في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله ،كذا في التحقيق نقلاً عن فتاوى قاضيخان .

يوم صوم [1] ، فصار شبهةً مسقطةً للكفارة ، والشافعي [رضي الله عنه][2] يقيس المرض على السفر [3] ، وبينهما بون [4] ، لكن قوله : إنما يتأتى في الإفطار (بالوقاع)[5] لأن الكفارة عنده مختصة[6] بالوقاع [7] .

قوله : **لما قلنا** [8] : إشارة إلى كون السفر من الأمور المختارة ، بخلاف المرض .

قوله : **وأما الإكراه فهو نوعان** [9] : هذا هو النوع الأخير [10] من المكتسبة ، وقد مر تفسيره في أول فصل العوارض . اعلم أن الإكراه كامل وقاصر ، والكامل هو الملجئ ، وهو أن يكون معدماً للرضا مفسداً للاختيار [11] ، والقاصر غير الملجئ وهو أن يكون معدماً للرضا غير مفسد للاختيار ، فالملجئ ما يكون بالقتل أو القطع ، وغير الملجئ ما يكون بالضرب والحبس ، ثم الإكراه بجملته أي بنوعيه لا ينافي الأهلية بالذمة[12] والعقل والبلوغ ، ولا يوجب وضع

---

(١) أي لم يكن يوماً مستحقاً صومه ، وبيانه : أن المرض إذا وجد في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم ، لأنه يبيح له الفطر لو كان صائماً ، وزوال الاستحقاق لا يتجزا ، فيصير زائلاً من أوله كالحيض بعدم الصوم من أوله .

(٢) زيادة من ط .

(٣) أي في عدم سقوط الكفارة ، قال صاحب الاقناع في كتاب الصوم : وحدوث السفر ولو طويلا بعد الجماع لا يسقط الكفارة ، لأن السفر المنشا في أثناء النهار لا يبيح الفطر ، فلا يؤثر فيما وجب من الكفارة ، وكذا حدوث المرض لا يسقطها ، لأن المرض لا ينافي الصوم فيتحقق هتك حرمته . اهـ .

(٤) البون : المسافة . انظر القاموس ٢ / ٥٠٨ .

(٥) في ك : بالواقع .

(٦) انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٧٦ وما بعدها ، وشرح المنار ٢ / ٩٩٠ والتحقيق ص ٢٤٤ والاقناع ١ / ٣٦٤ والهداية ١ / ٩٢ .

(٧) في ك : بالواقع .

(٨) انظر هامش (٢) من الصحيفة قبل السابقة .

(٩) قال الاخسيكثي : وأما الإكراه فنوعان : كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء ـ أي الاضطرار ـ وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء ، والاكراه بجملته ـ أي بجميع أنواعه ـ لا ينافي أهلية ، ولا يوجب وضع الخطاب بحال ، لأن المكره مبتلى ، والابتلاء يحقق الخطاب ، الا ترى انه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة ، ويأثم فيه مرة ويؤجر أخرى . اهـ . انظر الحسامي ص ١٦٩ .

(١٠) في ط : الآخر .

(١١) اعلم أن الاختيار هو القصد إلى أمر محتمل للوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر، وهو نوعان: صحيح وهو أن يكون الفاعل في قصده مستبدا ،والثاني: اختيار فاسد وهو أن لا يكون الفاعل مستبدا، بل كان اختياره مبنيا على اختيار الآخر (المكره) وإن لم ينعدم أصلا .

(١٢) كان في العبارة سقطا تقديره: لأن الأهلية تثبت بالذمة والعقل والبلوغ ، والاكراه لايخل بشيء من ذلك.

الخطاب[1] أيضاً ، لأنه مبتلى[2] ، والابتلاء يحقق الخطاب[3] ، ألا يرى أنه داخل تحت خطاب قوله تعالى : ﴿ **إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان** ﴾ [4] .

قوله : **ألا ترى أنه متردد** [5] : هذا إستدلال على أن الإكراه لا ينافي الأهلية ولا يوجب وضع الخطاب ، لأن فعله لما كان متردداً بين هذه الأشياء أعني الفرض والحظر وغير ذلك علمنا أن الخطاب غير موضوع عنه حالة الإكراه [6] ، وهو لا ينافي الأهلية كما في فعل الطائع ، فإن فعله مترددٌ أيضاً بين هذه الأشياء .

قوله : **بين فرض** [7] : هذا فيما إذا أكره بالإكراه الملجئ على شرب الخمر، أو أكل الميتة ، أو لحم الخنزير ، فإنه يفترض له التناول في الضرورة ، وهذه ضرورة أية ضرورة . قوله : **وحظر**: وهذا فيما إذا أكره على الزنا ، أوعلى قتل المسلم، فإنه محظور لا يباح أصلاً بوجه من الوجوه سواء كان الإكراه ملجئاً، أو غير ملجئ ، أما القتل فلقوله تعالى: ﴿ **وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ** ﴾ [8] وأما الزنا فلأنه في معنى القتل ، لأن ولد الزنا لا أب له يربيه ويغديه[9] لكونه مقطوع النسب عن الزاني، والأم لا تقدر على كفايته لضعفها فيهلك الولد لا محالة، فيكون الزنا في معنى القتل. قوله: **وإباحة**: هذا كما إذا أكره بوعيد تلفٍ على شرب الخمر، أو أكل لحم الخنزير ، أو الميتة ، فإنه يباح له التناول ، على معنى أنه لا يثاب ولا يعاقب

---

(١) أي ولا يوجب الإكراه بنوعيه سقوط الخطاب عن المكرَه بفتح الراء .

(٢) في حالة الإكراه كما أنه مبتلى في حالة الاختيار .

(٣) لأنه لا يثبت بدونه .

(٤) سورة النحل : الآية ١٠٦ . وانظر في تفسيرها أحكام القرآن للجصاص ٣ / ٢٣٦ .

(٥) انظر هامش (٩) من الصفحة السابقة .

(٦) إذ الفرض والحرام المحظور والمباح والرخصة من آثار الخطاب .

(٧) انظر هامش (٩) من الصحيفة السابقة ، واستحضره عند كل ما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله ويؤجر اخرى .

(٨) سورة النساء : الآية ٩٢ .وانظر في تفسيرها المرجع السابق ٢ / ٢٧٠ .

(٩) يغديه : يطعمه . انظر مختار الصحاح ص ٤٩٥ .

بالتناول، وقولنا فيما سبق بأنه فرض على معنى أن تركه إثم[1]، قوله: **ورخصة**[2]: هذا فيما إذا أكره على الشرك ـ ونعوذ بالله ـ فإنه يرخص له [3] إذا كان الإكراه ملجئاً بوعيد تلف سواء كان تلف النفس أو تلف العضو بأن قال: لأقتلنك، أو لأقطعن يدك أو اصبعك أو رجلك، أو لأجرحنك، وإنما يرخص له لقوله تعالى: ﴿ **إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان** ﴾ [4] ولأن في الإتيان

---

(١) اعلم أن عامة الشارحين مثلوا لما إذا كان إتيان المكره بما أكره عليه مباحاً بصورة إكراه الصائم على إفساد الصوم، وقالوا: فانه يبيح له الفطر، ثم قال بعضهم بعد ذلك ـ ومنهم صاحب التحقيق ـ ولا حاجة إلى ذكر الاباحة في التحقيق، لأنها داخلة في الفرض أو في الرخصة، لأنه ـ أي صاحب المتن ـ إن أراد بها أن الإقدام على الفعل يباح له بالإكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة، وإن أراد بهاأنه يباح ولو تركه يأثم فهومعنى الفرض، فإكراه الصائم على الفطر إن كان مسافراً من قبيل الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر، حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثماً، وإن كان مقيماً فهو من قبيل الإكراه على الكفر، حتى لو صبر عليه وقتل كان ماجورا، ولا يوجد هنا ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فيثبت أنه لا حاجة إلى ذكر لفظ الإباحة ـ أي في المتن ـ والدليل عليه: ما ذكر الامام البرغري مستدلا على أن المكره مخاطب أن أفعال المكره منقسمة، منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا، ومنها فرض عليه كشرب الخمر وأكل الميتة، ومنها ما هو مرخص له فيه كإجراء كلمة الكفر والافطار وإتلاف مال الغير، وهذا علامة كون الشخص مخاطبا، فذكر الفرض والحظر والرخصة، ولم يذكر الإباحة، فعرفنا أنها ليست بقسم آخر إلا أن في نفس الأمر بين الافطار وبين إجراء كلمة الكفر فرقاً في غير حال الإكراه، فإن حرمة الافطار قد تسقط بعذر السفر والمرض، وحرمة الكفر لا تسقط بحال فلعل الشيخ ـ أي صاحب المتن ـ فرق بينهما بهذا الاعتبار. أهـ ثم ان شارحنا لئلا يرد عليه شئ من ذلك أعرض عن تمثيل عامة الكتب، وذكر من النظير ما رأيت، وقال على معنى أنه لا يثاب ولا يعاقب بالتناول، فورد عليه أن هذا المكره يأثم بترك التناول، وهذا يدل على أن التناول فرض لا مباح، ثم قد سبق أن ذكرته مثالا للفرض، فعدك اياه نظيرا للاباحة تناقض، فاجاب عن ذلك بقوله وقولنا فيما سبق ... الخ، أي أن القول فيما سبق بانه فرض لا لأنه ليس بمباح، وإنما بإعتبار أن في تركه إثماً فلا تناقض، ثم ترتب الاثم على الترك لا ينافي الإباحة وليس لأن التناول فرض، وإنما لأنه بذل نفسه للاباحة، فالإثم محقق للإباحة هنا لا مناف لها، وبعد ذلك لا يخفى عليك أن تمثيله وإن كان أحسن من تمثيل غيره إلا أن فيه شيئا لما عرفت من تفسير الإباحة. انظر التحقيق ص ٣٤٤ وشرح المنار مع حاشية الرهاوي وحاشية عزمي زاده عليه ٢/ ٩٩٢ والتوضيح مع التلويح ٣/ ٢٢٦.

(٢) في ك: ورخصته.

(٣) أي في إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالتصديق.

(٤) سورة النحل: الآية ١٠٦ وانظر في تفسيرها أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٢٣٦.

بالكلمة الخبيثة فوات حق الله تعالى صورة (لا معنى) [١] لقيام التصديق ، فذلك ليس بفوات حقيقة [٢] ، وفي الامتناع فوات حقه حقيقة[٣] ، وإنما قلنا إنه رخصة: لأنه ليس بمباح ، لأن حرمة الكفر[٤] لا تنكشف أبداً [٥] ، لكن إذا امتنع وقتل يكون مأجوراً لأخذه بما هو العزيمة ، وبذل نفسه في مرضاة ربه ، وإيثار[٦] حقه لحق خالقه ، وكذا الإكراه[٧] على ترك الصلاة بحيث يخاف فوت الوقت فيرخص له تركها[٨] وإن امتنع وقتل يكون مأجوراً ، لأنه امتنع عما هو حرام وهو ترك الصلاة[٩] ، وكذا في الإكراه [١٠] على الافطار في حق المقيم الصحيح[١١] ، وفي

---

(١) سقط من ك.

(٢) إذ التصديق بوحدانية الله تعالى هو الأصل ، وهو قائم ، والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الإيمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار ، وبإجراء الكلمة الخبيثة على اللسان يفوت الدوام ، وذلك لا يوجب خللا في أصل الإيمان لبقاء الطمانينة .

(٣) فاجتمع هنا حقان حق العبد في النفس أو العضو ، وحق الله تعالى في الإيمان ، ولو استوى الحقان يترجح حقه على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى فيترجح حقه هنا من باب أولى ، لأنه يفوت في الصورة والمعنى ، وحق الله تعالى لم يفت .

(٤) أي لأن حرمة إجراء كلمة الكفر .

(٥) لأن التوحيد واجب على العباد إلى الأبد ، وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى ، والإقرار بها باللسان ، والكفر بالله تعالى حرام دائما إلى الأبد ، لا تسقط حرمته بالإكراه ، بل بقي حراما مع الإكراه ، إلا أنه رخص لمن أكره بما فيه إلجاء أي اضطرار اجراء كلمة الكفر مع كونه حراماً لما ذكر الشارح .

(٦) الايثار: الاختيار. انظر القاموس ١ / ٣١٠. أي أنه اختار النزول عن حقه من أجل الحفاظ على حق الله.

(٧) أي بما فيه إلجاء ، ثم لو قال وكذا في سائر حقوق الله تعالى حتى لو أكره بما فيه إلجاء على ترك الصلاة ...الخ لكان أولى .

(٨) في النسختين : تركهما . وهو سهو من الناسخين كما هو ظاهر، وإنما رخص له تركها لأنه حقه في نفسه لو امتنع عن الترك يفوت أصلا ، وحق صاحب الشرع ـ لو أقدم ـ يفوت إلى خلف .

(٩) فكان متمسكاً بالعزيمة مظهرا للصلابة في الدين .

(١٠) أي وكالإكراه على الكفر بما فيه إلجاء الإكراه على الافطار بما فيه إلجاء في حق المقيم الصحيح، حتى كان له أن يترخص بما أكره عليه، فإن صبر ولم يفعل ما أمر به حتى قتل كان ماجورا لما ذكر في الصلاة .

(١١) بخلاف ما إذا كان المكره على الافطار مسافراً أو مريضاً مرضاً يضر به الصوم فانه يفترض عليهما الاتيان بما أكرها عليه وهو الافطار ، فان أبيا حتى قتلا كانا آثمين ، لأنه تعالى اباح لهما الفطر بقوله عز اسمه: ﴿ فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر ﴾ فعند خوف الهلاك أيام رمضان في حقهما كايام شعبان في حق غيرهما ، فكانا آثمين بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة، اما المقيم الصحيح فإن الصوم في حقه عزيمة، قال تعالى: ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ والفطر له عند الضرورة رخصة، فإن ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك، وإن تمسك بالعزيمة فهو أفضل، ثم اعلم أن تردد فعل المكره بين هذه الأمور (الفرض والحظر والإباحة والرخصة) علامة لثبوت الخطاب في حق المكره، لأن هذه الأشياء لا تثبت بدون الخطاب ، انظر التحقيق ص٣٤٦ .

المبسوط ذكر صدر الإسلام البزدوي حكم الإكراه في الصلاة والصوم كما ذكرنا، إلا أنا ذكرناه بأوجز عبارة، وأقصر إشارة.

قوله: **ويأثم فيه**[1] **مرة**: هذا إذا امتنع عما يكون فرضاً[2]. قوله: **ويؤجر أخرى**: أي يثاب مرة أخرى، هذا إذا امتنع عما يكون حظرا، أو عما يكون رخصة[3].

(قوله):[4] **ولا رخصة في القتل والجرح والزنا**[5]: لأن نفس غيره وعضوه كنفسه وعضوه[6]، وليس له ولاية جعل نفس الغير وقايةً لنفسه، أو جعل عضو الغير وقايةً لعضوه[7]، بخلاف الإكراه على إتلاف مال الغير فإنه يرخص له، لأن حق الغير (ثم)[8] ينجبر صورة ومعنى إن كان مثلياً، أو معنى إن كان قيمياً[9]،

---

(١) أي ويأثم المكره في الإكراه مرة.

(٢) كما في الإكراه على الفطر للمسافر، والإكراه على أكل الميتة، وشرب الخمر، فإن الصبر عنهما إلى أن يقتل حرام.

(٣) كالاكراه على الكفر، فإن الصبر عنه عزيمة، ويمكن أن يقال: ويأثم المكره في الإكراه مرة بالاقدام كما في الإكراه على الزنا وقتل النفس، ويؤجر أخرى كما في الإكراه على أكل الميتة، فان الاقدام لما صار فرضا يستحق به الأجر كما في سائر الفروض ثم أن الاثم والأجر متعلقان بالخطاب لا يثبتان بدونه أيضا، فيثبت أن المكره مخاطب ومبتلى، ولا يوضع عنه الخطاب، وهو المدعى. انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٨٤ وشرح النظامي ص ١٧٠.

(٤) سقط من ك.

(٥) قال الاخسيكثي: فلا رخصة في القتل والجرح والزنا بعذر الإكراه أصلا. أهـ. انظر الحسامي ص ١٧٠ ثم اعلم أنه بناء عليه لو أكره على قتل شخص أو جرحه أو على الزنا ففعل ما أكره عليه يكون آثما.

(٦) أي في الصيانة، والرخصة لصيانة نفسه أو عضوه من التلف.

(٧) فلا يكون إكراهه موجباً لإباحة تلفه، لأن صيانة الغير مانعة لها.

(٨) في ط: ثمة. ثم اعلم أن (ثم) بالفتح اسم يشار به بمعنى هناك للمكان البعيد. القاموس ٢ / ٤١٠.

(٩) ولأن حرمة النفس والعضو فوق حرمة المال، فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس والعضو وإن كان مال الغير، ثم اعلم أن المكره لو صبر عن إتلاف مال الغير الذي أكره عليه حتى قتل يكون مأجوراً إن شاء الله تعالى، لأن عصمة المال لأجل صاحبه ثابتة حال الإكراه لبقاء حاجته إليه، فبقي حراماً التعرض لبقاء دليل الإحترام، فإذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير، ولإقامة حق محترم وهو حق صاحب المال، فصار شهيداً.

وفي إتلاف العضو لا ينجبر حق الغير أصلاً فيكون ظلماً محضاً فلا يرخص [1] .

(قوله) : [2] أصلاً [3] : يعني سواء كان الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ .

اعلم أن ما قلنا من الفرض والإباحة والرخصة فيما إذا كان أكبر رأي المكره أن الحامل يوقع به ما توعد به [4] ، واعلم أيضا أن الاثم[5] إنما يكون إذا علم أنه مباح ولم يفعل ، أما إذا لم يعلم فلا يأثم بالامتناع ، لأن الموضع موضع الشبهة والخفاء[6] .

قوله : مع الكامل منه [7] : أي من الإكراه .

---

(١) فإن قيل الأطراف ملحقة بالأموال ، فينبغي الترخص في قطع يد الغير عند الإكراه التام كما رخص له في إتلاف مال الغير ، قلت : إلحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير ، لأن الناس لا يبذلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ، ويبذلون أموالهم فيها ، فلا يلزم من ثبوت الرخصة في إتلاف المال ثبوتها في إتلاف الطرف . انظر التحقيق ص ٣٤٦ .

(٢) سقط من ك . (٣) انظر هامش (٥) من الصحيفة السابقة .

(٤) لأن المكره إذا كان أكبر رأيه ان الحامل لا يوقع به ما توعده به لا يصير خائفا على نفسه او عضوه من جهة المكره في إيقاع ما هدده به عاجلا، فلا يصير ملجا محمولاً عليه طبعا، وكونه ملجا معتبر في ثبوت هذه الأمور .

(٥) في ط : الاسم . (٦) انظر شرح المنار ٢ / ٩٩٣ وكشف الأسرار ٤ / ٣٨٢ .

(٧) قال الاخسيكثي : ولا حظر ـ أي لا يبقى الحظر اي الحرمة ـ مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير . اهـ . انظر الحسامي ص ١٧٠ واعلم أنه إنما لا تبقى الحرمة مع الإكراه الكامل وهو الإكراه الملجئ في هذه الأشياء المذكورة في هذه العبارة من المتن ، لأن حرمة هذه الأشياء لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار ، فإن الله تعالى قال : ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ﴾ استثنى حالة الضرورة ، والاستثناء من الحظر إباحة ، فبقيت هذه الأشياء حالة الضرورة على الإباحة المطلقة ، وكان الممتنع من تناولها مضيعاً دمه ، فصار آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو امتنع عن أكل الشاة وأكل الطعام المباح وشرب الماء في هذه الحالة، وإن لم يعلم بسقوطها يرجى أن لا يكون آثما ، لأنه قصد إقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه وهذا لأن دليل انكشاف وسقوط الحرمة عند الضرورة خفي، ويعذر بالجهل ، كما أن عدم وصول الخطاب إليه قبل ان يهاجر إلينا يجعل عذراً في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلاة في حق من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه ، كذا في التحقيق نقلا عن المبسوط، وإنما قيد صاحب المتن بقوله مع الكامل منه : لأن هذه الحرمة لا تسقط بالإكراه القاصر لفوات الضرورة ، إلا أن المكره إذا تناول ما يوجب الحد في الإكراه القاصر بأن شرب الخمر لم يحد إستحسانا، وفي القياس يحد لأنه لا تاثير للإكراه بالحبس في الأفعال ، فوجوده كعدمه ، وجه الاستحسان: أن الإكراه الكامل موجب للحلّ ، والقاصر جزء منه ، فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة ، فإنه يصير شبهة في إسقاط الحد عن الشريك بوطئها .وقد أشار الشارح إلى بعض ذلك بقوله قبل هذه العبارة مباشرة : اعلم أن ما قلنا من الفرض والاباحة .. إلخ . انظر التحقيق ص ٣٤٦ .

قوله : **ورخص في إجراء كلمة الشرك إلى قوله في الإكراه** [١] : أي رخص له في هذه (الصور)[٢] إذا كان الإكراه كاملاً ، وقد بينا قبل هذا الإكراه على الشرك وإفساد الصلاة والصوم وإتلاف مال الغير ، أما الإكراه على الجناية على الإحرام فكما إذا أكره على قتل صيد حيث يرخص له حتى لا يكون آثما بقتل الصيد ، لكن يجب الجزاء على الفاعل لا على الحامل كما سيجيء ، وكذا إذا مكنت المرأة نفسها لا تأثم وتكون مأجورة إذا امتنعت وقُتلت [٣] .

قوله: **(وإنما)[٤] فارق فعلها فعله**[٥]: هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف فارق فعل المرأة فعل الرجل، ولا يرخص في الزنا للرجل أصلاً بالإكراه الكامل ولا بالإكراه القاصر، ويرخص في الزنا[٦] للمرأة إذا كان الإكراه كاملاً ؟ فأجاب عنه وقال: إنما فارق[٧] لأن الولد لا تنقطع نسبته عنها أصلا، فلم يكن إهلاك النفس معنى، بخلاف زنا الرجل فإنه إهلاك، لأن نسبة الولد تنقطع عنه، فلما كان لها رخصة في الإكراه الكامل دون الرجل صار القاصر شبهة دارئة للحد [٨] عنها

---

(١) قال الاخسيكثي : ورخص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصلاة والصوم ـ أي للمقيم الصحيح ـ وإتلافه مال الغير ـ إذا قال الحامل للمكره : أتلف هذا المال وإلا قتلتك ـ والجناية على الإحرام ـ بقتل الصيد ولبس المخيط ـ وتمكين المرأة ـ للرجل ـ من الزنا في الإكراه الكامل ، وإنما فارق فعلها ـ أي المرأة ـ فعله ـ أي الرجل ـ في الرخصة لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها ـ بحال ـ فلم يكن ـ تمكين المرأة رجلا من الزنا ـ في معنى القتل بخلاف الرجل ، ولهذا أوجب الاكراه القاصر ـ وهو الإكراه بالقيد أو بالضرب ـ شبهة في درء الحد عنها دون الرجل . أهـ . انظر الحسامي ص ١٧٠ .

(٢) في ط : الصورة .

(٣) المرأة إذا أكرهت على الزنا بما فيه إلجاء كالقتل والقطع يرخص لها في التمكين من الزنا حتى سقط الحد والاثم عنها ، ولو صبرت كانت مأجورة ، لأن تمكينها من الزنا تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلاة والصوم فيكون حراماً ، وليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لما ذكر الشارح قبل سطور ، فيثبت الترخص عند الإكراه الكامل .

(٤) في ك : إنما . (٥) انظر هامش (١) عاليه .

(٦) اي (ويرخص في) التمكين من (الزنا للمراة) الخ .

(٧) وإن كان تمكينها تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع .

(٨) في ك : بالحد .

دونه[1]. ويجوز أن يقال في الفرق إن حقيقة الزنا وهي سفح ماء في محل محرم محترم لا توجد منها ، إلا أنها محلها ، والمرأة في دفع الرجل عن الزنا ناهية عن المنكر ، والنهي عن المنكر يجوز (تركه)[2] للضرورة[3] ، فكذا جاز لضرورة الإكراه ، بخلاف الرجل فإن الزنا يوجد منه حقيقة فلا يرخص ، أما قوله تعالى : ﴿ **الزانية والزاني** ﴾ [4] فإن إطلاق اسم الزنا عليها ـ والله أعلم ـ مجاز بطريق التسبب [5] .

قوله : **فثبت** [6] **بهذه** [7] **(الجملة)** [8] : أي ثبت بالجملة التي ذكرناها وهي الفرض والحظر والإثم والأجر وغير ذلك [9] أن الإكراه

---

(١) فإن الإكراه الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الإكراه على القتل ، وكان القياس أن لا يسقط الحد عن الرجل بالكامل أيضا كما قال أبو حنيفة رحمه الله أولا، وهو قول زفر رحمه الله ، لأن الزنا لا يتصور من الرجل إلا بانتشار الآلة ، وذلك دليل الطواعية ، فإن الانتشار لا يحصل عند الخوف، بخلاف المرأة فإن التمكين يتحقق منها مع الخوف، فلا يكون تمكينها دليل الطواعية ، إلا أن في الاستحسان يسقط كما رجع إليه أبو حنيفة رحمه الله ، وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، لأن الحد مشروع للزجر، ولا حاجة إليه في حالة الإكراه، لأنه كان منزجرا إلى أن تحقق الإكراه وخوف التلف على نفسه ، وإنما قصد بالإقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة ، فيصير ذلك شبهة في إسقاط الحد عنه ، وانتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف ، فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال ، وقد يكون طوعاً ، الا يرى أن النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد ، فلا يدل ذلك على عدم الخوف . انظر كشف الأسرار ٤ / ٤٠٠ والتحقيق ص ٣٤٧ وشرح النظامي ص ١٧٠ .

(٢) سقط من ك .

(٣) في ك : قوله للضرورة . أعني بزيادة (قوله) وهو سهو من الناسخ .

(٤) سورة النور : الآية ٢ .

(٥) في ك : التسبيب . وإنما كانت المرأة سببا في الزنا وكانت هي المادة التي منها نشأت الجناية : لأنها لو لم تطمع الرجل ولم تومض له ولم تمكنه لم يطمع ولم يتمكن . انظر الكشاف ٢ / ٧٣ والقرطبي ١٢ / ١٦٠ .

(٦) في ط : فيثبت . قلت : وما أثبته من ك هو الموافق لعبارة المتن .

(٧) قال الاخسيكثي : فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال شئ من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره ـ بتشديد الياء ـ على مثال فعل الطائع . انظر الحسامي ص ١٧٠ .

(٨) سقط من ط .

(٩) من الإباحة والرخصة الثابتة في حق المكره ، ثم هذه الجملة ثبت بها كما عرفت أن الإكراه لا ينافي الأهلية ، ولا يوجب سقوط الخطاب ، ولا ينافي الاختيار وثبوت ذلك يقتضي ثبوت ما سيذكره الشارح .

لا يبطل[١] (شيئاً)[٢] من أقوال المكره وأفعاله[٣] إلا بدليل مغير كما في الطائع[٤] ، بيانه : أن موجب قوله أنت طالق ، أو أنت حر ثبوت الطلاق والعتاق في الحال ، ثم إذا لحق المغير بآخره شرطاً واستثناء يتغير ذلك الحكم ويتعلق ، وكذا في المكره حيث كان موجب إجراء كلمة الكفر أن يكون الشخص كافراً ، ثم لما وجد المغير في حقه وهو الإكراه السالب للرضا المفسد للاختيار لم يحكم بكفره وإن وجد إجراء كلمة الكفر ، وكذا موجب الزنا كان هو الحد ، ثم لما وجد المغير في حقه وهو الإكراه الملجئ سقط ذلك لكون الإكراه شبهة .

قوله : **من الأقوال والأفعال** [٥] **:** أي من أقوال المكره وأفعاله . قوله : **غيره :** صفة لما قبله ، والضمير البارز فيه راجع إلى شئ من الأقوال والأفعال ، يعني بدليل غير حكم القول والفعل كما بينا في صورة المكره على الكفر وعلى الزنا .

قوله:[٦] **وإنما يظهر أثر (الكره)**[٧]: بيان هذا أن الإكراه لا أثر له أصلا في إهدار القول والفعل، وإنما أثره في تبديل النسبة إذا كان الإكراه ملجئاً، وفي تفويت الرضا [٨] إذا كان الإكراه غير ملجئ (ونعني)[٩] بتبديل النسبة أن يضاف الفعل الصادر من المكرَه الفاعل إلى المكرِه الحامل ، لكن هذا فيما يصلح المكره آلة[١٠]

---

(١) اي لا يبطل حكم شئ .

(٢) في ك : إلا شيئاً .

(٣) لكون هذه الأقوال كالطلاق والعتاق والبيع ، والأفعال كالقتل وإتلاف المال ، وإفساد الصوم والصلاة ونحوها صادرة عن أهلية واختيار ، حيث عرف المكره الشرين واختار أهونهما .

(٤) الطائع ضد المكره .

(٥) انظر هامش (٧) من الصحيفة السابقة .

(٦) قال الاخسيكثي : وإنما يظهر أثر الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة و ـ يظهر ـ أثره إذا قصر ـ بان لم يكن ملجئا ـ في تفويت الرضاء ، فيفسد ـ تفريع على تفويت الرضا ـ بالاكراه ـ كاملا كان أو قاصرا ـ ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة ، ولا يصح الأقارير كلها ، لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به ، وقد قامت دلالة ـ أي دليل ـ عدمه . اهـ انظر المرجع السابق ص ١٧١ .

(٧) في النسختين (المكره) وواضح أنه لا يناسب المقام ، والتصحيح من عبارة المتن نقلا عن التحقيق .

(٨) لا في تبديل النسبة . (٩) في ك : ومعنى . (١٠) أي للمكره الحامل .

كما سيجيء عند قوله : وإذا اتصل الإكراه الكامل ، فلما كان أثر الإكراه القاصر تفويت الرضا فسد به [1] ما يقبل الفسخ متوقفاً [2] على الرضا والاجازة كالبيع والإجارة[3] .

وقوله: **ولا تصح الأقارير كلها** [4] : أي لا يصح إقرار المكره أصلاً سواءً كان الإكراه على الاقرار بما يحتمل الفسخ أو لا يحتمله ، وسواء كان الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ لوجود دليل عدم (المقر به)[5] وهو الإكراه كما في الاقرار هازلاً[6] ، والدليل على أن إقراره بما لا يحتمل الفسخ لا يصح كاملاً كان الإكراه أو قاصراً

---

(١) أي (فلما كان أثر الإكراه القاصر تفويت الرضا) وكان الإكراه الكامل كذلك من باب أولى (فسد به) أي بالإكراه الكامل والقاصر جميعا كذا .

(٢) متوقفا : حال من (ما) .

(٣) لأن الإكراه بنوعيه لا يمنع أصل التصرف لصدوره من أهله في محله ، ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ ، فينعقد تصرف المكره إذا كان مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا بصفة الفساد لفوات الرضا ، حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع ، فلو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالة صح ، لأن رضاه قد تم ، والفساد كان لمعنى في غير ما يتم به العقد ، فيزول المعنى المفسد بالاجازة ، كالبيع بشرط أجل فاسد إذا أسقط من له الأجل ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا ، فكذا هذا .

(٤) انظر هامش (٦) من الصحيفة السابقة .

(٥) في ك : القربة .

(٦) وبعبارة أخرى أوضح أقول : لا تصح أقارير المكره كلها ، حتى لو أكره بقتل أو إتلاف عضو ، أو حبس او قيد على أن يقر بعتق ماض ، أو طلاق ، أونكاح ، أورجعة ، أو إيلاء ، أو عفو عن دم عمد ، أو بيع ، أو اجارة ، أو دين في ذمته لإنسان ، أو إبراء عن دين ، أو على أن يقر بإسلام ماض كان الاقرار باطلا ، لأنه إذا هدد بما يخاف منه التلف على نفسه فهو ملجأ إلى الاقرار محمول عليه ، والإقرار خبر متميل بين الصدق والكذب ، وإنما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ،ودلالته على وجود المخبر به ، وذلك يفوت بالإلجاء ، لأن قيام السيف على رأسه دليل على أن إقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به ، لأنه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه ، وذلك معنى قوله (لوجود دليل عدم المقربة وهو الإكراه) أي عدم المخبر به بهذا الإقرار ، وكذا إن هدد بحبس أو قيد لأن الرضا ينعدم بالحبس أوالقيد لما يلحقه من الهم والحزن ، وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في الاقرار ، وقد ثبت أن الإكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ، ومن هزل في إقراره لغيره وتصادقا عليه لم يلزمه شئ ، فكذا إذا أكره عليه ، وذلك هو المراد بقوله كما في الإقرار هازلاً . انظر التحقيق ص ٣٤٨ وشرح المنار ٢ / ٩٩٤ والتوضيح مع التلويح ٣ / ٢٢٨ .

ما ذكره صدر الإسلام البزدوي [رضي الله عنه][1] في المبسوط وإذا أكره بوعيد (تلف)[2] أو (حبس)[3] على أن يقر بطلاق ماض، أوعتق ماض، أو نكاح ماض لا يصح إقراره، ولا يؤاخذ به (وكذا)[4] لو أكره على أن يقر بعفو عن دم العمد فهو باطل، حتى لو ادعى[5] بعد ذلك وأقام البينة على ذلك تصح دعواه، وتقبل بينته.

قوله: **وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع**[6]: يعني أكرهت المرأة على قبولها الخلع من زوجها بألف درهم مثلاً بإكراه ملجئ أو غير ملجئ فقبلت، فالطلاق يقع والمال لا يجب، وإنما يقع الطلاق :لأن الزوج غير مكره، فإذا كان مكرها[7] يقع، فلأن يقع إذا كان غير مكره أولى، لكن يقع بائناً [8]، لأن الخلع بائن عندنا، ولو كان مكان الخلع في هذه الصورة تطليقة [9] يقع الطلاق رجعياً، لأن الواقع بالصريح رجعي، وإنما لا يجب المال لأن الإكراه بنوعيه معدم [10] للرضا، وتمليك المال لايصح بدون الرضا، فصار كأن المال لم يذكر أصلاً، فوقع بلا مال [11] كما إذا

---

(١) زيادة من ط. (٢) سقط من ك. (٣) في ط: على حبس. (٤) في ط: وكذلك. (٥) في ك: ادى.

(٦) قال الاخسيكثي: وإذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب، لأن الإكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً، والمال ينعدم عند عدم الرضاء، فكأن المال لم يوجد، فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال، بخلاف الهزل لأنه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب، فكان كشرط الخيار على ما مر. اهـ. انظر الحسامي ص١٧١.

(٧) في ك: مكره. قلت: والصحيح ما أثبته من ط لأنه خبر كان.

(٨) قوله: (لكن يقع بائنا) إلى قوله (لأن الواقع بالصريح رجعي) جواب عن سؤال مقدر بأن يقال لم كان الطلاق الواقع في هذه الصورة بائنا عندكم، والخلع الذي هو إزالة ملك النكاح بلفظ الخلع ببدل، والطلاق على مال سواء في الأحكام، وفي الثاني إذا لم يجب عوض بمقابلته يكون الواقع رجعيا بالاتفاق، فينبغي أن يكون الأول مثله، وبيان هذا الجواب: أن الطلاق على مال وإن كان في أحكامه كالخلع لأن كل واحد طلاق بعوض فيعتبر في أحدهما ما يعتبر في الآخر إلا أنهما يختلفان من وجه وهو أن العوض إذا أبطل في الخلع يبقى الطلاق بائنا، وفي الطلاق على مال إذا أبطل العوض فالطلاق يكون رجعيا، لأن الخلع كناية، والكنايات مبينات عندنا، فأما الطلاق على مال فصريح، وإنما تثبت البينونة بتسمية العوض، فإذا لم تصح التحقت بالعدم، فبقي صريح الطلاق، فيكون رجعياً. انظر بدائع الصنائع ٤/١٩٠٩ وفتح القدير ٤/٢١٠، ٢١٩.

(٩) بأن أكرهت المرأة على أن تقبل من زوجها تطليقة بألف درهم.

(١٠) في ط: ومعدم.

(١١) لأن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول.

طلق امرأته (الصغيرة)[1] على مال فقبلت حيث يقع بلا مال[2].

قوله : **بالسبب** : وهو قبول المال . (و)[3] . قوله : **والحكم**[4] : وهو لزوم المال في ذمة المرأة .

قوله : **بخلاف الهزل**[5] : أي في الخلع، هذا لبيان الفرق بين الإكراه على قبول المال في الخلع، وبين الهزل في الخلع على المذهبين، أعني مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، ومذهب أبي يوسف ، ومحمد (رضي الله عنهما)[6] أما (بيانه على)[7]

---

(١) سقط من ك .

(٢) وبالإكراه لا ينعدم القبول ، فلهذا كان الطلاق واقعا .

(٣) سقط من ك .

(٤) انظر هامش (٦) من الصحيفة السابقة .

(٥) انظر هامش (٦) من الصحيفة السابقة ، ثم اعلم أن أصحابنا جميعا احتاجوا إلى الفرق بين الإكراه والهزل في الخلع ، لأنهم اتفقوا على أن الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجب المال إلا إذا شاءت المرأة ، ولا يقع الطلاق في الحال ، وقال الصاحبان :يقع الطلاق ويجب المال ،وفي الإكراه ينفصل ، فأشار صاحب المتن إلى الفرق على المذهبين بهذه العبارة ، وسيبين الشارح ذلك جاريا على طريقته في الاختصار ، ولبيانه بعبارة أوضح أقول : الهزل يمنع اختيار الحكم والرضاء به ، ولا يمنع الاختيار والرضاء بالسبب كشرط الخيار ، وهذا بالاتفاق ، ثم نظر أبو حنيفة رحمه الله إلى الالتزام في جانب المرأة فقال : لما لم يؤثر الهزل في السبب صح التزام المال مع الهزل موقوفاً على أن يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضاء به ، فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضاء بالسبب دون الحكم ، فيتوقف الحكم وهو وجوب المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضاء به ، فأما الإكراه : فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم ،وإنما يعدم الرضاء بهما ، فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول وقع الطلاق ، ولعدم الرضاء لا يجب المال ، فصار كأن المال لم يذكر أصلاً ، ونظر أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى جانب الطلاق فقالا : ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع أصلا، لأن أثره في المنع ، فلما لم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاختيار ، لا يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال ، لأن المال فيه تابع ، فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه ، فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار ، فأما ما دخل على السبب مثل الإكراه فيؤثر في المال بالمنع دون الطلاق، لأن المال لا يجب في الخلع إلا بالذكر ، كما أن الثمن في البيع لا يجب إلا بالذكر ، فلم يكن بد من صحة الإيجاب في الخلع لثبوت المال فيه ، كما لابد منه في البيع لثبوت الثمن ، وما دخل على السبب يمنع صحته في البيع فكذلك في الخلع ، وصار كأن المال لم يوجد ، فوقع الطلاق بغير مال ، وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في خلع الصغيرة على ما تقدم . انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٨٩ والتحقيق ص ٣٤٩ وتيسير التحرير ٢ / ٣١٠ والتلويح على التوضيح ٣ / ٢٢٩ .

(٦) في ك : رحمهما الله .

(٧) في ك : بيان . وسقط منها لفظ على .

مذهب أبي حنيفة [رحمه الله][1] فأقول: إن في صورة الإكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال، وفي صورة الهزل لا يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال إلا إذا شاءت المرأة فحينئذ يقع الطلاق ويجب المال، وبيان الفرق: أن الإكراه معدم للرضا بالسبب والحكم والهزل معدم للرضا بالحكم دون السبب، فلما كان كذلك وقع الطلاق في الإكراه منجزاً، لأنه لا يتوقف على الرضا، ولم يجب المال لعدم الرضا أصلاً، وفي الهزل لما لم يكن الرضا بالسبب منعدماً أمكن القول بإيجاب المال، فتوقف وقوع الطلاق على قبولها المال، وأما بيانه على مذهبهما [2] فأقول: إن في صورة الإكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال، وفي صورة الهزل يقع الطلاق في الحال ويجب المال، وبيان الفرق، أن الإكراه لما كان معدما للرضا أصلاً صار كأن المال لم يذكر، فوقع بلا مال، والهزل لما لم يكن معدما للرضا بالسبب وجب المال تبعا للخلع .

قوله : **فكان كشرط الخيار على ما مر** [3] : أي فكان الهزل كشرط الخيار من حيث الرضا بالسبب دون الحكم على ما مر في بيان مسائل الهزل .

قوله : **وإذا اتصل الإكراه الكامل** [4] : اعلم أن الإكراه الكامل لا يخلو، إما أن

---

(١) زيادة من ط .

(٢) في ط مذهبنا . قلت : وهو غير مناسب للسياق .

(٣) انظر هامش (٦) من الصحيفة السابقة .

(٤) قال الاخسيكثي : وإذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل إتلاف النفس والمال ينسب الفعل إلى المكره ـ بالكسر ـ ولزمه حكمه ، لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار ، والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم ، فصار المكره ـ بفتح الراء ـ بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك، أما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته ـ أي الفعل ـ إلى المكره ، فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم ، فبقي منسوبا إلى الاختيار الفاسد ، وذلك مثل الأكل والوطء ـ من الأفعال ـ والأقوال كلها، فإنه لا يتصور أن يأكل الانسان بفم غيره ، وأن يتكلم ـ أي بلسان غيره ـ وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن المحل ـ أي محل الإكراه أو محل الجناية ـ غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة ، وكان ذلك يتبدل بأن يجعل ـ أي المكره بفتح الراء ـ آلة مثل إكراه المحرم على قتل الصيد أن ذلك يقتصر على الفاعل ، لأن المكره ـ بكسر الراء ـ إنما حمله على أن يجني على إحرام نفسه ، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ، ولو جعل آلة يصير محل الجناية إحرام المكره ، وفيه خلاف المكره وبطلان الإكراه ، وعود الأمر إلى المحل الأول . اهـ . انظر الحسامي ص ١٧١ واعلم أن الشارح سيتناول هذه العبارة بالشرح فيما يأتي .

يكون فيما يصلح فيه الفاعل أن يكون آلةً أوْ لا، فإن صلح فلا يخلو إما أن يلزم من جعله آلةً تبدل محل الجناية أوْ لا، وما لا يصلح فيه الفاعل آلة كعامة الأقوال وبعض الفعل كالأكل والوطء (لا)[1] ينسب فيه الفعل الصادر من الفاعل إلى الحامل، لأنه لا يتصور أن يتكلم إنسان بلسان إنسان آخر، وكذا لا يتصور أن يطأ بآلة غيره[2]،

---

(١) في ك: ولا.

(٢) قوله: (لأنه لا يتصور أن يتكلم إنسان بلسان آخر) دليل الأقوال كلها، وقوله: (وكذا لا يتصور أن يطأ بآلة غيره) دليل الوطء، وأما دليل الأكل فهو أن الأكل بفم الغير غير ممكن، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرته يقتصر حكمه على المباشر وينسب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل خاصة، ولا يفسد صوم الحامل له عليه لو كان صائماً، وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأثم الآكل خاصة، فالأكل يحتمل النسبة إلى المكره الفاعل من حيث هو أكل باتفاق الروايات عن أصحابنا، إذ المكره الفاعل لا يصلح آلة للمكره الحامل في نفس الأكل، فتقتصر نسبته من هذه الحيثية على المكره الفاعل، فأما نسبته الى المكره ـ بفتح الراء ـ من حيث أنه إتلاف: فقد اختلفت الروايات، فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما أنه لو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكره الفاعل لا على المكره الحامل، وإن كان المكره يصلح آلةً له من حيث الإتلاف كما في الإكراه على الإعتاق، لأن منفعة الأكل هنا حصلت للمكره، فيجب الضمان عليه ولا يرجع به على المكره، بخلاف الإكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على الحامل، لأن مالية العبد تلفت بالإكراه من غير أن تحصل المنفعة للمكره، وذكر صاحب المحيط في التتمة أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فاكل ،ان كان جائعاً لا يرجع على الحامل بشيء، وإن كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام، لأن في الفصل الأول حصلت منفعة الأكل للمكره الفاعل ولم تحصل في الثاني، وأن أكره على أكل طعام الغير فأكل يجب الضمان على الحامل لا على الفاعل وان كان جائعاً وحصلت له منفعة الأكل، لأن الفاعل أكل طعام الحامل بإذنه، لأن الإكراه على الأكل إكراه على القبض، لأنه لا يمكنه الأكل بدون القبض في الغالب، ولما قبض المكره ـ بفتح الراء ـ الطعام صار قبضه منقولاً إلى المكره ـ بكسر الراء ـ فكأن المكره الحامل قبضه بنفسه وقال له كل، ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان، ثم آذنا له بالأكل، وهناك لا يضمن الآكل شيئا، لأنه أكل طعام الغاصب بإذنه، كذا هنا، وفي طعام نفسه: لم يصر آكلا طعام المكره الحامل بإذنه، لأنه لا يمكن أن يجعل الحامل غاصباً للطعام قبل الأكل، لأن ضمان الغصب لا يجب إلا بإزالة يد المالك، ولا تتصور الإزالة مادام الطعام في يده أو فمه، فتعذر إيجاب ضمان الغصب قبل الأكل، فلا يصير الطعام ملكا له قبل الأكل، وإذا لم يوجد سبب الضمان صار الفاعل آكلا طعام نفسه لا طعام الحامل، إلا أن المكره الفاعل متى كان شبعان لم تحصل له منفعة الأكل، فكان هذا إكراهاً على إتلاف ماله، فيجب الضمان عليه. إنتهى، ولو أكره على الزنا لا يجب الحد على واحد منهما، ويجب به المهر على المحمول، ولا يرجع به على الحامل، لأن منفعة الوطء حصلت له، هذا في الأفعال، وكذا الحكم في الأقوال التي لا تنفسخ ولا تتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو عن دم العمد والنذر واليمين، فلو أكره بها أحد وتكلم بها تنفذ على المكره بفتح الراء، ولم تبطل بالإكراه. انظر كشف الأسرار ٤ / ٣٩٣ وشرح النظامي ص ١٧٢ وشرح المنار ٢ / ٩٩٥.

وما يصلح فيه الفاعل آلة من غير تبدل محل الجناية ينسب فيه الفعل إلى الحامل كما في الإكراه على إتلاف النفس ، أو على المال حتى يلزم القصاص أو الضمان على الحامل لا على الفاعل ، لأن الاختيار الفاسد أعني اختيار الفاعل لا يصلح أن يكون معارضاً للصحيح فينسب الفعل إلى الإختيار الصحيح ، كأن الحامل أخذ بيده وأتلف نفساً أو مالاً [١] ، بخلاف ما تقدم حيث يقتصر الحكم على الفاعل لعدم صلاحيته للآلية[٢] وإن كان اختياره في الصورتين فاسداً [٣] ، وما يصلح فيه الفاعل أن يكون آلة ، ويلزم منه تبدل محل الجناية لا ينسب فيه الفعل إلى الحامل ، بل يقتصر على الفاعل ، لئلا يلزم من تبدل النسبة بطلان الإكراه كما سيجئ .

---

(١) يوضح هذا الدليل : أن الانسان مجبول على حب الحياة ، فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا مطلقا من الهلاك ، ولما لم يتوصل إليه إلا باقدامه على ما أكره عليه من إتلاف النفس أو المال أقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص ، فيفسد اختياره بهذا الطريق ، ويصير مجبولا على هذا التصرف بقضية الطبع ، فإذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح ـ واعني بالاختيار الصحيح اختيار المكره الحامل ـ وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ، وذلك باحتمال الفعل النسبة إلى الحامل بجعل الفاعل آلة له من غير أن يلزم منه تغيير محل الجناية ، وإذا ترجح الإختيار الصحيح صار المكره في حكم عديم الإختيار ، والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف أو عصا استعمله المكره الحامل في اتلاف النفس أو المال ، فيصير الفعل منسوبا إليه لا إلى الآلة ، واعلم أن هذا في الإكراه الكامل كما هو مقتضى التقسيم، اما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالإكراه بحبس أو بقيد فلا يوجب نقل الفعل إلى المكره الحامل حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل، لأن الفاعل إنما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار بسبب خوف التلف على نفسه، وليس في الإكراه القاصر ذلك ، فيبقى الفعل مقصوراً على المكره بفتح الراء .

(٢) في ط : للآلة . قلت : ولعدم صلاحية الفاعل للآلية لا يستقيم نسبة الفعل إلى المكره ـ بكسر الراء ـ لإستحالته كما تقدم .

(٣) إذا انه لما استحالت نسبة الفعل إلى المكره الحامل لم تقع المعارضة في استحقاق الحكم ، لأن الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد هناك ، فبقي الفعل منسوباً إلى الاختيار الفاسد ، لأنه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح إياه ، ألا يرى أن هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما سبق من أن المكره الفاعل متردد بين فرض وحظر ورخصة ، فيصلح لإضافة الحكم إليه ، واعلم أن المراد من قولنا (يصلح آلة) أن المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه ، فإذا حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كأنه فعله بنفسه ، ومن قولنا (لا يصلح آلة) انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل المقصود بالإكراه بنفسه ، فإذا حمل غيره عليه يبقى مقصوراً على ذلك الغير ، كذا قال الإمام أبو الفضل الكرماني. انظر التحقيق ص ٣٥٠ .

ثم اعلم: أن في إتلاف النفس خلافاً، فعند أبي حنيفة ومحمد [رضي الله عنهما](١) يجب القصاص إن كان عمداً (٢) على الحامل، وعند زفر [رحمه الله] (٣) يجب على الفاعل، وعند أبي يوسف [رحمه الله](٤) لا يجب عليهما (٥)، وعند الشافعي [رحمه الله](٦) يجب عليهما، لزفر [رحمه الله](٧): أن الفعل منه لا من الحامل(٨)، ولأبي يوسف [رحمه الله] (٩): أن في الفعل شبهة، فإنه من القاتل مقصوراً عليه نظراً إلى كونه آثماً، ومن الحامل نظراً إلى حمله، وللشافعي [رحمه الله](١٠) أن الفعل من ذا مباشرة(١١)،

---

(١) زيادة من ط .

(٢) فإن كان خطأ بأن أكره على الرمي إلى صيد فرمى إليه فأصاب إنساناً وجبت الدية على عاقلة المكره ـ بكسر الراء ـ والكفارة عليه كما لو باشره بنفسه عندنا، لأن الدية ضمان المتلف، والاتلاف منسوب إلى المكره الحامل ، فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لأجل حرمة هذا المحل ، أعني أن حرمة قتل الآدمي لم تثبت من جهة الفاعل ليقتصر وجوب الكفارة على الفاعل كما في جزاء الصيد ، بل تثبت لاحترام المحل ، بدليل أن المحل لو لم يكن محترما لما ثبتت الحرمة ، ولم تجب الكفارة كما في قتل المرتد ، وإذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل وجبت على المكرَه كالدية، لأن المكرَه ـ بفتح الراء ـ جعل آلة فيما يرجع إلى المحل ، وإتلاف المحل بجميع أحكامه منسوب إليه ، بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لأنها إنما وجبت لمعنى في الفاعل ، وهو كونه محرماً ، لا لمعنى في المحل ، فلا يصلح المكره الفاعل لأن يصير آلة للمكره الحامل ، فتقتصر على الفاعل كما ستعرفه قريباً . انظر كشف الأسرار ٤ /٣٩٢ ثم اعلم أن فخر الإسلام البزدوي ذكر الإجماع على وجوب القود في مسألة العمد هذه ، وصورتها أن يقول شخص لآخر اقتل فلانا بالسيف أو لأقتلنك به ، فقتله المكره المأمور به ،وما سيذكره الشارح من الخلاف بين أصحابنا مذكور في الأسرار والمبسوط .

(٣،٤) زيادة من ط .

(٥) بل تجب الدية على المكره الحامل في ماله في ثلاث سنين .

(٦، ٧) زيادة من ط .

(٨) فإنه أي المكره الفاعل هو الذي باشر قتل من أكره على قتله لإحياء نفسه عمداً فيلزمه القود كما له أصابته مخمصة فقتل انسانا وأكل من لحمه ، ومما يحققه أنه لا يسقط عن المكره بالاكراه سائر ما يتعلق بالقتل من الأحكام كالاثم والتفسيق ورد الشهادة وإباحةقتله للمقصود بالقتل ، فكذا القصاص ، بل أولى لأن تأثير الضرورة في إسقاط الاثم دون الحكم ، حتى ان من أصابته مخمصة يباح له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان، وإثم القتل ههنا لم يسقط عن المكره ـ بفتح الراء ـ بالإكراه ، فلأن لا يسقط عنه حكم القتل أولى .

(٩) زيادة من ط . (١٠) زيادة من ط .

(١١) لأن المكره على القتل لا يصلح آلة للمكره ، لأن القتل لا يحل بالاكراه ، ومن ثم لم يتم الإكراه في حق هذا المكره ، حتى لا يمكن أن يجعل آلة ، ولهذا يأثم بالاتفاق ، ولو صار آلة لما أثم .

ومن ذا تسبيباً [١]، فيقتص منهما، ولنا ما مر، والعجب من الشافعي أنه لا يعتبر مباشرة المكره في الطلاق والعتاق ونحوهما حيث قال لا اختيار للفاعل أصلاً مع ما أن له اختياراً حيث اختار أهون الشرين، وهنا اعتبر مباشرة المكره فأوجب عليه القصاص وأمر بقتله مع ما أن الشبهة مسقطة للقصاص وضرر القتل أشد من ضرر الطلاق والعتاق [٢].

قوله : **إلى المكره** [٣] : بكسر الراء .

ولزمه حكمه : أي لزم المكره حكم الفعل . قوله : **فيما يحتمل ذلك** : أي فيما يحتمل أن يكون المكره الفاعل آلة .

قوله: **وذلك مثل الأكل** [٤] إلى قوله فيما لا يحتمل ذلك . قوله: **والأقوال كلها** : كالعتاق والطلاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء لا يعمل الإكراه في هذه المواضع[٥]، كذا (قال)[٦] الاسبيجابي، وكذا في الإسلام حيث يصح إسلامه استحساناً [٧]. قوله: **وكذلك إذا كان**: عطف على قوله: لاتستقيم نسبته إلى المكره، يعني لاتستقيم نسبة الفعل إلى

---

(١) والتسبيب إذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة ، وذلك لأن القصاص شرع للاحياء بسد باب القتل عدوانا ابتداء خوفا من القصاص ، والقتل بالاكراه باب مفتوح في الناس للأكابر والمتغلبة ، فلو لم يلزم المتسبب المكره القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر المامور ، لأنه مضطر إليه ، والاضطرار جاء من جهة المتغلب ،وهذا كما تقتل الجماعة بالواحد ، لأن قتل الآدمي في العادات إنما يكون بالتغالب والاجتماع عليه ، لأن الواحد يدفع الواحد عن نفسه ، فلو لم تقتل الجماعة بالواحد قصاصاً لما انسد باب القتل عدواناً بالقصاص ، ثم إنه سبب على وجه التعيين ، لأنه المكره الفاعل لا يمكنه التخلص بقتل ذلك الشخص بعينه ، فصار كالسيف له . انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤/ ٣٨٥ و٣٩١ وتيسير التحرير ٢/ ٣١٢ والتلويح على التوضيح ٣/ ٢٣٢ .

(٢) سيأتي بيان أصل الشافعي رضي الله عنه فيه .

(٣) انظر هامش (٤) ص ٤٠٣ واستحضره أيضا في كل ما سيورده الشارح من المتن إلى قوله : وعود الأمر إلى المحل الأول .

(٤) في ط زيادة لفظ (والشرب) بعد لفظ (الأكل) .

(٥) لأن هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ، وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل أنها لاتبطل بالهزل فلا تبطل بالكره ، أما الإكراه في الأقوال التي تحتمل الفسخ وتتوقف على الرضا فإنه يفسدها ، أعني أنها تنعقد بصفة الفساد لعدم الرضا ـ وتقتصر على المباشر كالتي لا تحتمل الفسخ ـ فلو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالة صح ، لأن المفسد زال بالإجازة كما تقدم .

(٦) في ط : قاله .

(٧) انظر شرح المنار ٢/ ٩٩٤ والتلويح مع حاشية الفنرى عليه ٣/ ٢٢٨ .

الحامل في هذه الصورة كما لا تستقيم في تلك الصور[1] بيانه: أن المأمور إذا كان يصلح آلة لكن يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية لا يجعل آلة، لأنه حينئذ لا يبقى الإكراه إكراهاً وهو فاسد، لأن فعل المأمور مكرهاً عمل على وفاق الأمر[2] لأنه إذا كان على خلافه يكون الفعل بطوع من الفاعل لا بكره من غيره عليه، فحينئذ لا يبقى الإكراه إكراهاً، وهذا كإكراه المحرم على قتل الصيد حيث تلزم الكفارة على الفاعل، بيانه: أن الفاعل وإن كان يصلح آلة لم يجعل آلة لئلا يلزم تبدل محل الجناية وبطلان الإكراه ، لأن الحامل إنما حمله على أن يجني الفاعل على إحرامه أو دينه، لا على أن يجني على إحرام الحامل، فيلزم لا محالة من تبدل[3] النسبة تبدل محل الجناية، لأنه حينئذ يصير محل الجناية إحرام الحامل، وإنما قلنا أن المكره إنما حمله على أن يجني على إحرامه أو دينه: لأن الصيد ليس بمعصوم لذاته، لكن المحرم لا يجوز له قتل الصيد لإحرامه، وغير المحرم لا يجوز له قتل صيد الحرم لدينه، ألا يرى أن صيد الحرم إذا خرج من الحرم يجوز للحلال قتله بخلاف[4] الإكراه على قتل المسلم حيث يجعل الفاعل آلةً في حق لزوم القصاص على الحامل لأنه (لا يلزم)[5] من جعله آلة تبدل محل الجناية، لأن المحل هو الآدمي المعصوم وهو لم يتبدل[6] من تبديل النسبة، وفي حق الاثم لم يجعل آلة حتى قلنا أن القاتل يأثم لئلا يتبدل المحل في حق الاثم، لأن القتل من حيث أنه سبب الاثم جناية على دين المباشر، ولهذا يعزر القاتل عند أبي حنيفة ومحمد[7] (رضي الله عنهما)[8] بخلاف (المكره)[9] على إتلاف المال حيث لا يأثم لأن المال غير معصوم لذاته، بل لحق غيره ، وحق الغير ينجبر بالمثل أو بالقيمة[10] .

---

(١) في ط : الصورة . (٢) في ط : للآمر . (٣) في ط : تبديل . (٤) في ك : بملاف .

(٥) في النسختين : يلزم . قلت : ولا يستقيم الكلام بدون (لا) فلعلها سقطت من الكاتبين سهواً .

(٦) في ط : يتبذل .

(٧) قال في شرح الطحاوي : قال أبو حنيفة ومحمد : يجب القصاص على المكرِه ـ بكسر الراء ـ دون المكرَه ـ بفتح الراء ـ والمكرَه ـ بالفتح ـ يعزر . كذا على هامش النسختين .

(٨) في ك : رحمهما الله . (٩) سقط من ك .

(١٠) ساوافيك قريباً بعبارة أخرى شاملة لما ياتي من عبارة المتن وأكثر تفصيلاً .

قوله : **إلا أن المحل :** أي محل الجناية حقيقة [1] غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة، ومحل الجناية حقيقة هو إحرام الفاعل أو دينه كما قلنا ، والذي يلاقيه الإتلاف صورة هو الصيد .

قوله : **وكان ذلك يتبدل** [2] : اى كان محل الإكراه متبدلاً .

قوله : **بأن يجعل آلة :** أي بأن يجعل الفاعل آلةً للمكره وهو بكسر الراء .

قوله : **مثل إكراه المحرم :** من إضافة المصدر إلى المفعول ، والفاعل محذوف تقديره مثل إكراه المحرم ، والدليل على تقدير الفاعل محرماً قول المصنف بعد هذا: فيصير محل الجناية إحرام المكره ، بكسر الراء .

قوله : **إن ذلك :** بكسر الهمزة جزاء قوله إذا كان، وإنما قلنا إن الهمزة مكسورة: لأن إن المكسورة تقع في مظان الجملة بخلاف المفتوحة[3]، والجزاء يقع جملةً لا مفرداً، وتقديره فإن ذلك بالفاء، لأن الجزاء وقع[4] جملة إسمية، إلا أن المصنف حذف الفاء توسعاً في الكلام، وذلك: إشارة إلى الفعل. قوله: **يقتصر على الفاعل:** اعلم أن اقتصار[5] الفعل على الفاعل لا على معنى أن الحامل لا يؤاخذ، لأن الحامل إذا كان محرماً يجب عليه الجزاء، لأن الدال يجب عليه الجزاء إذا كان محرماً فلأن[6] يجب الجزاء على المكره الحامل، والإكراه أشد من الدلالة أولى، بل على معنى أن الفعل الصادر من الفاعل لا يجعل [7] كأنه وقع من الحامل بأن [8] يجعل الفاعل معذوراً في لحاق جزاء الفعل على الفاعل كما كان معذوراً في لحاق

---

(١) في ط : حقيقته .

(٢) في النسختين بتبدل . قلت : والتصحيح من عبارة المتن، وقد قدمتها في هامش (٤) من ص ٤٠٣ .

(٣) فالمفتوحة تقع فيما كان مظنة للمفرد نحو مكان الفاعل والمجرور . انظر المفصل في علم العربية ص ٢٩٣ .

(٤) في ك : واقع .　　　　(٥) في ك : الاقتصار .

(٦) في النسختين : فلا . قلت : وهو غير مناسب للسياق . فلعله خطا وقع من الكاتبين سهواً .

(٧) في ط : يجعله .　　　　(٨) في ك : بل .

الجزاء في صورة الإكراه على القتل حيث وجب القصاص على الحامل فحسب.

قوله: **لأن المكره**: بكسر الراء، والضمير المستتر في حمله[1] راجع إليه، والبارز راجع إلى الفاعل. قوله: **أن يجنى**[2]: أي الفاعل، والضمير في نفسه، وفي هو، وفي لغيره في الموضعين راجع إلى الفاعل. قوله: **وفيه خلاف المكره**: بكسر الراء، أي في جعل الفاعل آلة لغيره خلاف المكره، وقد بيناه. قوله: **وعود الأمر إلى المحل الأول**: عطف على قوله خلاف المكره، والمراد من الأمر: الفعل، والمراد من المحل: محل الفعل، والمراد من المحل الأول: هو المكره الفاعل، وإنما قلناه: لأن الأصل أن يكون الفعل الصادر من شخص مضافاً إلى ذلك الشخص، لكنا بدلنا النسبة نسبةً شرعية في صورة الإكراه على القتل وإتلاف المال، وأضفنا الفعل الموجود من المأمور إلى الحامل لكون المأمور صالحاً للآلة كما مر، فصار الحامل محلاً ثانياً للفعل، وهنا في صورة إكراه المحرم لو بدلنا النسبة من الفاعل (إلى)[3] الحامل يلزم عود الأمر إلى الفاعل وهو فاسد، للزوم نفي التبديل من إثبات التبديل ولزوم عدم الإكراه من وجود الإكراه وهو محال للزوم الجمع بين النقيضين، فإن قلت: لا نسلم أنه يلزم عود الأمر إلى الفاعل، قلت: إنما يلزم العود: لأن أثر الكره إنما يبقى إذا كان فعل المأمور على وفاق الأمر لا على (خلاف الأمر)[4] وههنا لو أضفنا فعل الفاعل إلى الحامل لإكراهه لا يبقى الوفاق، لأن الحامل ما أراد أن تكون الجناية واقعة على إحرامه، بل أراد وقوع الجناية على إحرام الفاعل أو دينه، فيضاف الفعل حينئذ إلى المحل الأول وهو الفاعل لعدم بقاء الوفاق فيلزم العود لا محالة، فيلزم منه نفيٌ من إثبات، وعدم من وجود وهو باطل[5] فافهم، فإنه بيان شاف، وتحقيق كاف، وبنت شفة جلاها قلمي من بين كلمي.

---

(١) في النسختين: جمله. قلت: والتصحيح من المتن، وقد تقدمت عبارته في هامش (٤) من ص ٤٠٣.

(٢) في ط: نجني. قلت: وما أثبته من ك هو عبارة المتن.

(٣) سقط من ك.

(٤) في ك: خلافه.

(٥) وحاصل ذلك بعبارة أخرى كما وعدتك: أن مثل مالا يصلح أن يكون المكره ـ بفتح الراء ـ فيه =

= آلة في أن الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة، إلا أن المحل أي محل الإكراه أو محل الجناية غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة، وكان ذلك أي محل الإكراه أو الجناية يتبدل بجعل المكرَه آلة لغيره مثل إكراه المحرم على قتل الصيد أو إكراه الحلال على قتل الصيد ـ و (إكراه المحرم وإكراه الحلال) من إضافة المصدر إلى المفعول كما بينه الشارح ـ أن ذلك أي القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء جميعاً في مسالة المحرم، وفي حق الاثم دون الجزاء في حق الحلال، وإن أمكن أن يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة، وهو استحسان، وفي القياس: لا شئ عليه ولا على الآمر إن كان الآمر حلالا، اما الآمر : فلأنه لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شئ، فكذا إذا أكره غيره عليه، وأما المأمور: فلأنه صار آلةً للمكره بالإلجاء التام ، فينعدم الفعل في جانبه كما في الإكراه على قتل المسلم، فإن هناك لا يكون المباشر ضامنا شيئا لهذاالمعنى، وإن كان لا يسعه الاقدام على القتل، ففي قتل الصيد أولى، وجه الاستحسان: أن قتل الصيد منه جناية على احرامه لو كان محرما، أو على دينه لو كان حلالا، لأنه لا حرمة للصيد في نفسه بدليل أن الحلال لو اصطاد يحل للمحرم أكله إذا لم يوجد منه صنع من الإشارة ونحوها، وكذا الصيد لو خرج من الحرم يحل اصطياده كما ذكر الشارح، وهو بالجناية على إحرام نفسه، أو على دين نفسه لا يصلح أن يكون آلة لغيره، فيقتصر عليه، إذ لا يمكن للمكره أن يجني على إحرام الغير، أو على دين الغير بنفسه ـ إذ لا يمكنه أن يكتسب الاثم على غيره كما يأتي ـ فكذلك بالإكراه، ولو جعل أي المكرَه آلة للمكره لتبدل محل الجناية، لأن محل الجناية حقيقة إحرام المكرَه لو كان محرما، ودينه لو كان حلالاً، وإن كان هو الصيد صورةً، فلو جعل آلة يصير محلها إحرام المكره لو كان محرماً ،ودينه لو كان حلالاً وفيه خلاف المكره وبطلان الإكراه، أي في جعله آلة، وفي تبديل محل الجناية مخالفة المكرَه المكره لأنه لما أكرهه على إيقاع فعل في محل كان إيقاعه في حل آخر مخالفة له ضرورة ، وبطلان الإكراه لأن الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الإكراه ،واقعاً بطريق الطواعية حينئذ ، فيبطل الإكراه لا محالة ، وإذا بطل الإكراه عاد الأمر إلى المحل الأول وهو إحرام المكرَه في الفصل الأول، ودينه في الفصل الثاني، لأن سبب نقل الفعل إلى المكره بعد ماوجد من المكرَه حقيقة هو الإكراه ، فلما استلزم النقل بطلان الإكراه بطل النقل ببطلانه ايضا ، فيعود الأمر إلى الجناية على المحل الأول وهو إحرام المكرَه في المثال الأول، ودينه في المثال الثاني، أعني ينسب الفعل إلى المباشر ليكون جناية على إحرامه لو كان محرماً، وعلى دينه لو كان حلالاً، ولما لزم من نقل الفعل العود إلى المحل الأول قلنا باقتصار الفعل على المكرَه قطعا للمسافة، واحترازاً عن الاشتغال بما لا يفيد ، وذكر في المبسوط : لو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة ، أما على المكرَه فلما تقدم من البيان وأما على المكره فلأنه لو باشر قتل الصيد بيده تلزمه الكفارة ، فكذا إذا باشره بالإكراه ، ولا حاجة في إيجاب الكفارة ههنا إلى نسبة أصل الفعل إلى المكره لأن هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والإشارة وإن لم يصر أصل الفعل منسوباً إليه، فكذلك ههنا، ولهذا لو توعد بالحبس وجب الجزاء عليه أيضا كما وجب على المباشر، لأن تأثير الإكراه بالحبس أكثر من تأثير الدلالة والإشارة ، ويجب الجزاء بهما فبالإكراه بالحبس أولى، ولو كانا حلالين في الحرم، وقد توعده بالقتل كانت الكفارة على المكره لأن هذا الجزاء في حكم ضمان المال، ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين ، وهذا لأن وجوبه باعتبار حرمة المحل ، فيكون بمنزلة ضمان المال ، وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ ، ولوتوعده بحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال ، فتبين بما ذكرت أن المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرم الاقتصار في حق الاثم دون الجزاء . انظر كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤ / ٣٩٤ والتحقيق ص ٣٥١ وتيسير التحرير ٢ / ٣١١ .

قوله : **ولهذا قلنا إن المكرَه** [1] : بفتح الراء ، إيضاح لما بين قبل هذا ، وهو أن ما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره لكن يلزم منه تبدل محل الجناية فإن ذلك يقتصر على الفاعل ، ومعنى الاقتصار مرمرة، بيانه : أن القاتل المأمور وإن كان يصلح أن يكون آلةً للآمر في حق الإتلاف ، لكن لا يصلح آلةً في حق الاثم [2] ، لأن غرض الحامل من الإكراه أن يقع الفاعل في الاثم (عند)[3] اختيار (روحه على روح)[4] غيره ، فلو قلنا بتبدل[5] النسبة في حق الاثم يلزم تبدل محل الجناية ، فيكون محل الجناية دين المكره الحامل بعد أن كان دين المكره الفاعل ،وفيه عود الأمر إلى المحل الأول على ما مر بيانه [6] ، وإنما قلنا بعد أن كان دين الفاعل : لأن الفاعل أثم باختيار (روحه على روح)[7] غيره ، لأن الذنوب بعزائم القلوب إذا اتصلت بالفعل الاختياري ، والاتصال حاصل[8] ، لأن فعل الفاعل لو لم يكن اختيارياً لكان اضطرارياً ، فيلزم (حينئذ)[9] أن يكون أمر الحامل إياه بمنزلة أمره

---

(١) قال الاخسيكثي : ولهذا قلنا إن المكرَه على القتل يأثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل ، وهو ـ أي القاتل ـ لا يصلح في ذلك آلة لغيره ، ولو جعل ـ أي الفاعل ـ آلة لغيره لتبدل محل الجناية ، وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم أن تسليمه يقتصر عليه ، لأن التسليم تصرف ـ أي من المباشر ـ في بيع نفسه بالإتمام ، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ، ولو جعل المكرَه آلةً لغيره لتبدل المحل ، ولتبدل ذات الفعل، لانه ـ اي التسليم ـ حينئذ يصير غصباً محضاً وقد نسبناه ـ أي التسليم ـ إلى المكره ـ بالكسر ـ من حيث هو غصب .اهـ . انظر الحسامي ص ١٧٣ .

(٢) لأن الانسان في الجناية على الدين لا يصلح أن يكون آلة لغيره ، إذ لا يمكنه أن يكتسب الإثم على غيره .

(٣) سقط من ط .   (٤) في ط : زوجه على زوج .   (٥) في ط : بتبديل .

(٦) فصار المكره بالكسر فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث بنسبة الفعل إليه بجعل المكرَه بالفتح آلة له لعدم لزوم تبديل محل الجناية ، وصار المكرَه بالفتح فاعلاً في حق الإثم لتعذر النسبة إلى المكره بالكسر للزوم تبدل المحل .

(٧) في ط : زوجه على زوج .

(٨) فقد اختار المكرَه بالفتح موت المقتول ، وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح ، وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة، وأطاع المخلوق في معصية الخالق ، لأنه تعالى نهى عن الاقدام عليه، وقصد ذلك ، وحققه بالفعل ، والقصد عمل القلب، وهو لا يصلح فيه آلة لغيره، إذ لا يتصور أن يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور أن يتكلم بلسان غيره ، ولذلك بقي الاثم عليه، وإنما قيد الشارح بقوله (إذ اتصلت بالفعل) إشارة إلى ما ثبت في الحديث من قوله عليه السلام: « إن الله تعالى تجاوز عن هذه الأمة ما حدثت به انفسها ... » الحديث . انظر التحقيق ص ٣٥٢ وكشف الأسرار ٤ / ٣٩٥ والتلويح على التوضيح ٣/ ٢٣٢ .

(٩) سقط من ط .

للماء الجاري أن اجر [١] فلا يبقى حينئذ للكره أثر أصلا .

قوله : **وهو لا يصلح في ذلك آلة** : أى القاتل لا يصلح في المأثم آلة . قوله : **به**[٢] : أي بجعل القاتل آلة .

قوله: **وكذلك قلنا في المكرَه** [٣]: بفتح الراء، هذا إيضاح أيضاً عطفاً [٤] على (قوله: قلنا)[٥] إن المكره على القتل [٦]، بيانه: إذا باع مكرها وسلم مكرها يقتصر تسليمه عليه، حتى يثبت الملك بالقبض، لكن على وجه الفساد[٧] لعدم الرضا، وفائدة ثبوت الملك فاسداً: أن المشتري إذا تصرف فيه مالا [٨] يحتمل الفسخ لا يفسخه البائع، لكن له الخيار في التضمين، إن شاء (ضمن)[٩] الحامل وهو يرجع على المشترى، وإن شاء رجع على المشترى، وإذا تصرف فيه المشترى ما يحتمل الفسخ فله أن يفسخه وإن تداولته الأيدي، وإن شاء أجاز ، وإنما قلنا إن التسليم يقتصر عليه: لأنه لو لم يقتصر وجعل كأن الحامل هو المسلم إلى المشترى يلزم حينئذ تبدل محل الإكراه وعود الأمر إلى المحل الأول، وفساده قد بيناه، وإنما قلنا انه يلزم تبدل المحل: لأن محل الإكراه هو المبيع لا المغصوب، فلو قلنا بتبديل النسبة يلزم أن يكون المحل هو المغصوب، لأن (الحامل)[١٠] ليس له ولاية تسليم

---

(١) في ك : أجرى . قلت : وهو خطا من الناسخ ، لأنه فعل معتل الآخر ، فيجيء منه الامر محذوف اللام .

(٢) انظر هامش (١) من الصحيفة السابقة ،ومنه تعلم أن لفظ (به) غير وارد في النسخة التي بين يدي من المتن .

(٣) انظر هامش (١) من الصحيفة السابقة .

(٤) في ط : عطفنا .

(٥) في ط : قولنا . قلت : وسقط منها لفظ قلنا .

(٦) فيكون المعنى : وكما قلنا أن القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا أن المكره الخ .

(٧) عند أبي حنيفة وصاحبيه ، وعند زفر لا يملكه المشتري كما سيجئ ، ولو سلم طائعا ينفذ البيع ، ويقع به الملك بالاتفاق ، لأنه يصير إجازة للبيع دلالة ، بخلاف ما إذا أكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون ذلك إجازة ، لأن الإكراه على الهبة إكراه على التسليم .

(٨) قوله (مالا يحتمل الفسخ) أي تصرفاً لا يحتمل الفسخ ، او بما لا يحتمل كذا .

(٩) في ط : وضمن .

(١٠) في ك : محل الحامل . قلت : ولفظ (محل) زيادة وقعت سهوا من الناسخ .

ملك الغير برفع الموانع، فيكون بالتسليم غاضباً، فيلزم تبدل المحل لا محالة، وكذا يلزم تبدل ذات الفعل أيضا، لأنه يلزم أن يكون التصرف(١) في البيع بالاتمام غصباً محضاً(٢). هذا الذي قلنا من ثبوت الملك فاسداً مذهب علمائنا الثلاثة رضي الله عنهم، وعند زفر [رحمه الله](٣) لا يثبت الملك لأنه بيع موقوف إلى الاجازة، فصار الحامل كأنه هو البائع(٤) والمسلم، ألا يرى أنه يضمن قيمة العين(٥). قلنا: إنه أكره على بيع مزيل للملك ولا شك فيه، وقد أتى بذلك البيع، لأنه أطاع فيما أكره عليه، ولو لم يكن مطيعاً لم يكن مكرهاً في الفعل، إلا أنه فاسد لفوت الرضا فلا يفيد الملك قبل القبض (ولا)(٦) نسلم أنه صار كأنه هو البائع والمسلم، لأنه ليس في وسعه بيع مال غيره وتسليمه برفع الموانع على وجه يصير سبباً للملك، وفي وسعه الدفع، وفي هذا المعنى يصلح أن يكون المأمور آلة له، فيصير الحامل حينئذ بالإكراه على البيع (و)(٧) التسليم دافعاً مال غيره، ودفع مال الغير بلا رضاه غصب فيضمن، وهذا معنى قول المصنف وقد نسبنا (ه)(٨) إلى المكره من حيث هو غصب(٩).

---

(١) في ك: تصرف.

(٢) اعلم أن هذا كله دليل علمائنا الثلاثة على ثبوت الملك فاسداً في هذه المسألة كما ساوافيك به واضحا بعد سطور.

(٣) زيادة من ك. (٤) في ك: البيع.

(٥) وجه قول زفر رحمه الله بعبارة أخرى: أنا حكمنا بانعقاد بيع المكره لأنه لا يصلح فيه آلة لغيره، فيبقى مقصوراً عليه، فأما التسليم فامر حسي يصح أن يكون المكره بالفتح فيه آلة للمكره - بالكسر - فينتقل إليه، ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من أحكام التسليم، وإذا انتقل إليه صار كأنه سلم بنفسه مال المكره إلى المشتري، فلا يقع به الملك، والدليل على أن الملك لا يقع بهذا التسليم أن المشتري لو وهبه أو تصدق به أو باعه تفسخ عليه هذه التصرفات، ولو وقع الملك بهذا التسليم لما فسخت عليه كما في البيع الفاسد.

(٦) في ط: لا. قلت: أي بدون الواو. (٧) سقط من ط.

(٨) سقط من النسختين، والتصحيح من عبارة المتن، وقد ذكرتها في هامش (١) ص ٤١٢.

(٩) أقول: يوضح ما استدل به شارحنا لعلمائنا الثلاثة: أن هذا البيع ينعقد بصفة الفساد، فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة، أما الانعقاد: فلمساعدة الخصم عليه، ولهذا لو أجاز وسلم طائعا ينفذ، وأما الفساد: فلفوات شرطه وهو الرضا، فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدلي الربا يوجب الفساد دون البطلان، والبيع الفاسد إذا اتصل به القبض يفيد الملك، وقد وجد، فإن التسليم قد تحقق من البائع ولم ينتقل إلى المكره - بكسر الراء - بالإكراه، لأن التسليم من البائع متمم سبب الملك، ولهذا كان له شبه بابتداء العقد على ما عرف =

فافهم ، وهو أعني قوله وقد نسبنا(ه)[1] : جواب سؤال بأن يقال (لما)[2] اقتصر التسليم على المأمور فلم يضمن الحامل[3]؟ فأجاب عنه به ، وقد اندرج[4] الجواب فيما قلنا[5] .

قوله: **وإذا ثبت أنه أمر حكمي صرنا إليه**[6]: هذه الجملة أعني قوله صرنا:

= في الفروع ، وقد أكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام ، وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة للمكره ـ بالكسر ـ لأن المكره ـ بالكسر ـ لا يقدر على تمليك مال الغير وإتمام تصرفه ليجعل المكره ـ بالفتح ـ آلة له فيه ، ولو جعل المكره ـ بالفتح ـ آلة لتبدل المحل ، أي محل الفعل عن البيعية إلى المغصوبية ، لأنه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب ، وقد أمر بالتصرف في المبيع ـ فعلمت بذلك أن تبدل محل الجناية تارة يكون باعتبار ذاته، وتارة باعتبار وصفه ـ ولتبدل ذات الفعل ، فانا لو أخرجنا هذا التسليم من أن يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته إلى المكره ـ بالكسر ـ وإذا لم يجز أن يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز أن تتبدل ذاته ، وإذا كان كذلك بقي التسليم مقتصراً على البائع ، فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعاً ، وقد نسبناه أي الفعل إلى المكره من حيث هو غصب ، يعني أن هذا التسليم متمم للتصرف من وجه ، ومفوت يد المالك من وجه ، فجعلناه مقتصراً على البائع من حيث أنه إتمام للعقد ، لانه لا يصلح آلة للغير فيه ، ونسبناه إلى المكره ـ بالكسر ـ من حيث أنه غصب ، لأنه يصلح آلة له فيه ، فيرجع بالضمان عليه ، فاما أن يجعل غصباً محضا حتى لا ينفذ إعتاق المشتري، أو تسليما محضاً حتى لا يكون للمشتري الرجوع على المكره بالضمان فلا .

(١) سقط من النسختين ، والتصحيح من عبارة المتن .انظر هامش (١) ص ٤١٢ .

(٢) في النسختين : لم . قلت : والتصحيح من السياق .

(٣) ويمكن تقرير هذا السؤال بعبارة أخرى بان يقال : كل فعل يصلح أن يكون المباشر آلة للمكره ـ بالكسر ـ فيه ينسب إلى المكره ـ بالكسر ـ والتسليم من حيث انه إتلاف ليد المالك وغصب صالح ان يكون المباشر له آلة لغيره ، ولكنكم ما جعلتموه آلة فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم مقتصراً عليه مطلقاً .

(٤) في ك : أندر .

(٥) وحاصل الجواب أن يقال : لا نسلم أنا جعلنا التسليم مقتصراً على البائع مطلقاً ، بل جعلناه مقتصراً من حيث كونه ـ أي التسليم ـ متمما للبيع ، وهو لا يصلح أن يكون آلة للمكره ـ بالكسر ـ فيه ، أما من حيث كونه أعني التسليم إتلافاً وغصباً فلم نجعله مقتصراً على البائع المامور ، وإنما جعلناه مقتصراً على الآمر الحامل ، فنسبناه إليه ، حتى إن هلك المبيع في يد المشتري فللبائع الخيار ، إن شاء ضمن الحامل قيمته يوم التسليم وإن شاء ضمن المشتري . انظر التحقيق ص ٣٥٢ وتيسير التحرير ٢ / ٣١١ وشرح النظامي ص ١٧٣ .

(٦) قال الاخسيكثي : وإذا ثبت أنه أمر حكمي صرنا إليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس فقلنا إن المكره ـ بالفتح ـ على الاعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم ، ومعنى الاتلاف منه منقول إلى الذي أكرهه ، لانه منفصل عنه في الجملة متحمل للنقل بأصله . اهـ انظر الحسامي ص ١٧٤ .

صفة لقوله أمر، بعد صفة وهي قوله حكمي، بيان هذا: أن المصنف (رضي الله عنه)[١] ذكر قبل هذا نسبة الفعل إلى المكره الحامل وأراد بتلك النسبة نقل الفعل من الفاعل إلى الحامل حكماً لا حساً، لأن الفعل عرض إذا وجد في محل لا يتصور انتقاله عنه، وبنى على ذلك هذه المسألة فقال : وإذا ثبت أنه أمر حكمي: يعني لما ثبت أن النقل[٢] أمر حكمي لا حسي استقام النقل في الأمر المعقول لا في المحسوس[٣]، حتى قلنا أن المكره على الاعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم حتى يكون الولاء للفاعل دون الحامل، وإنما قلنا إن المتكلم بلفظ الاعتاق هو المأمور لا الآمر: لأن الكلام أمر حسي لا يحتمل النقل [٤] ، والمنتقل إلى الحامل هو معنى الإتلاف[٥]، لأن معنى الإتلاف معقول[٦]، حتى يكون للفاعل تضمين الحامل[٧]، ولا يقال : ينبغي أن لا ينتقل الإتلاف إلى الحامل حيث لم ينتقل الاعتاق (إليه)[٨] لأنا نقول: لا ملازمة بينهما ، لأنه ربما يوجد الإتلاف ولا يوجد الاعتاق كما إذا قتل العبد أو أتلفه بشهادة الزور ، وكذا يوجد الاعتاق ولا يوجد الإتلاف كما في إعتاق الوكيل حتى [٩] لا يكون

---

(١) في ك : رحمه الله . (٢) في ك : الفعل .

(٣) أي استقام النقل في الأمر الذي يعقل وجوده من المكره ـ بالكسر ـ لا فيما يحس وجوده منه، يعني من شروط هذه النسبة (النقل) أن يتصور ذلك الفعل من المكره ـ بالكسر ـ ولكن لا يوجد منه حسا ، إذ لو لم يتصور وجوده منه لا تستقيم النسبة إليه أصلا، ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية .

(٤) والتكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره ـ بالكسر ـ لأنه ليس بمالك للعبد ، والاعتاق من غير المالك لا يتصور ، فلا يمكن أن ينسب إليه بأن يجعل المكرَه ـ بالفتح ـ آلة له فيه .

(٥) الذي تضمنه الاعتاق .

(٦) أي متصور من المكره الحامل حسا ، فيمكن نسبته ـ أعني الاتلاف المعنوي ـ إليه بجعل المكرَه ـ بالفتح ـ آلة له فيه .

(٧) قيمة العبد موسرا كان الفاعل أو معسراً ، لأن ضمان الإتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ، ويجوز أن يجب الضمان عليه ويثبت الولاء للغير كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ، فإن الضمان على الشاهد ، والولاء للمشهود عليه بالعتق ، وهذا لأن الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ،ولا سعاية على العبد لأحد ، لأن العتق نفذ فيه من جهة مالكه ، ولا حق لأحد في ماله .

(٨) سقط من ك . (٩) في ك : حيث .

ضامناً ، فلما ثبت عدم الملازمة بينهما، وقد علمنا أن الحامل هو الذي ألجأه (واضطره)[١] إلى الاعتاق قلنا إن الفاعل لا يصلح (أن) [٢] يكون آلةً له في التكلم بلفظ الاعتاق ، فلا ينتقل (ويصلح)[٣] أن يكون آلة في الإتلاف الحاصل في ضمن الاعتاق ملجأ ، فينتقل ، وهذا هو المراد من قوله لأنه منفصل عنه في الجملة، أي لأن الاتلاف منفصل عن الاعتاق[٤]. قوله: **بأصله** [٥]: أي بأصل الإتلاف .

قوله: **وهذا عندنا** : أي الذي بيناه في الإكراه إلى هذا الموضع هو قولنا لا قول الشافعي [رضي الله عنه][٦] ثم ذكر قول الشافعي [رحمه الله][٧] فقال: تصرفات المكره إن كانت قولاً تكون لغواً[٨] : كالنكاح والطلاق والعتاق وغيرها لعدم الاختيار [٩] ، إلا إذا كان

---

(١) في ك : واضطر .

(٢) سقط من ك .

(٣) في ك : ولا يصلح . قلت : وهو خطا ، والصواب ما أثبته من ط .

(٤) انظر التحقيق ص ٣٥٣ والتلويح على التوضيح ٣/٢٣٢ والتقرير والتحبير ٢/٢٠٧ .

(٥) انظر هامش (٦) من الصحيفة قبل السابقة .

(٦) زيادة من ط .

(٧) زيادة من ط .

(٨) قال الاخسيكثي : وهذا ـ أي المذكور من الأحكام للإكراه ـ عندنا، وقال الشافعي رحمه الله : تصرفات المكره قولاً تكون لغواً إذا كان الإكراه بغير حق ، لأن صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير ، فيبطل ـ القول ـ عند عدمه . اهـ. انظر الحسامي ص ١٧٤ .

(٩) ولبيانه أقول : الأصل في الإكراه عند الشافعي رضي الله عنه أنه إن كان بغير حق يوجب بطلان تصرفات المكرَه القولية جميعاً مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها ، لأن صحة القول بالقصد والاختيار ، ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ، ودليلاً عليه ، والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد ، ألا ترى أن الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ، ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح ، فعرفنا أن صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب ، والاكراه دليل على أن المكرَه متكلم لدفع الشر ، لا لبيان ما هو مراد قلبه ، فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئاً آخر ، وكان كل كلامه بمنزلة الاقرار ، فان الإكراه لما دل على أن المقر لم يرد إظهار أمر قد سبق، بل قصد دفع الشر عن نفسه كان إقراره كإقرار المجنون ، فكذلك سائر كلامه ، لأن الإكراه دال على عدم قصد القلب الذي تبتنى صحة الكلام عليه، وإن كان بحق تصح تصرفاته، حتى لو أكره الحربي على الإسلام يصح إسلامه، لأنه إكراه بحق كما سيذكر الشارح .

بحق كإكراه الحربي على الإسلام[1] ، بخلاف إكراه الذمي فإنه لا يصح إسلامه فإن الإكراه ليس بحق لقوله عليه السلام : « اتركوهم وما يدينون »[2] ، وكذا إكراه القاضي المديون على بيع ماله حق فيصح[3] ، وإن كان تصرفاته فعلاً فإن[4] كان الإكراه عذراً يبيح للفاعل الفعل بطل حكم الفعل عن الفاعل[5] ونسب إلى الحامل كما في الإكراه على إتلاف مال الغير[6] إلا إذا لم يمكن[7] نسبة الفعل إلى

---

(١) فإن إكراه الحربي على الإسلام جائز ، لأن الشرع أمر بقتال أهل الحرب جبرا لهم على الإسلام، فعد الاختيار قائماً في حق الحربي المكره ـ بفتح الراء ـ على الإسلام ، إعلاءً للإسلام ، كما عد قائماً في حق السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته . انظر التحقيق ص ٣٥٣ .

(٢) روى الترمذي من حديث عطاء بن السائب عن أبي البَخْتَري ـ بفتح الباء وسكون الخاء وفتح التاء ـ أن جيشاً من جيوش المسلمين كان أميرهم سلمان الفارسي حاصروا قصراً من قصور فارس ، فقالوا : يا أبا عبدالله : ألا ننهد إليهم ـ أي ألا نبرز إليهم ـ فقال : دعوني أدعهم كما سمعت رسول الله ﷺ يدعوهم، فأتاهم سلمان فقال لهم: إنما أنا رجل منكم فارسي ترون العرب يطيعونني، فإن أسلمتم فلكم مثل الذي لنا وعليكم مثل الذي علينا ، وإن أبيتم إلا دينكم تركناكم عليه وأعطونا الجزية عن يد وأنتم صاغرون .. الحديث ، قال الترمذي: حديث سلمان حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث عطاء بن السائب ، وسمعت محمداً يقول : أبو البختري لم يدرك سلمان، لأنه لم يدرك علياً، وسلمان مات قبل علي . اهـ. وقال الإمام ابن العربي: وكان سلمان أميراً لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه . اهـ. قلت : وروى البيهقي ١٨٧/٩ من حديث الحكم عن النبي ﷺ أنه كتب إلى معاذ بن جبل: لا يفتن يهودي عن يهودية . اهـ. ثم أقول: ومعناه صحيح، فقد روى مسلم ١٢ /٣٧، وأبو داود ٣ /٣٧ والترمذي، وابن ماجة من حديث بريدة قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال ، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... الحديث . انظر سنن أبي داود ٣ /٣٧ وجامع الترمذي ٧ /٣٢ و١١٨ وسنن ابن ماجة ٢ /٩٥٣ .

(٣) والمعنى فيه أن الإكراه إذا كان بحق فقد أمرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف ، فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف ، وما كان مطلوباً شرعاً يكون محكوماً بصحته ، لأن الشرع لا يأمر بشئ غير صحيح ، فأما إذا كان الإكراه باطلاً ـ أي بغير حق ـ فهو محظور ، وذلك التصرف ممنوع عنه شرعاً ، فلا يثبت ولا يصح .

(٤) في ط: وان .

(٥) لأن صحة العمل باختياره ، والإكراه يفسد الاختيار ، وأيضا نسبة الحكم إلى الفاعل بلا رضاه إلحاق للضرر به وهو غير جائز ، لأنه معصوم محترم الحقوق ، والعصمة تقتضي أن يدفع عنه الضرر الحادث بدون رضاه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره .

(٦) حيث ينسب الحكم وهو وجوب الضمان إلى الحامل ، لأن الفاعل يصلح آلة له في الإتلاف فيمكن أن ينسب الفعل إليه ، فيجب الضمان عليه .

(٧) في النسختين: يكن . قلت : والتصحيح من السياق .

الحامل فحينئذ يبطل حكم الفعل أصلاً كما في الإكراه على شرب الخمر ، وإفطار صوم رمضان ، حتى لا يجب الحد[1] ولا يفسد الصوم [2] ، وإن كان عذراً لا يبيح الفعل (كالإكراه)[3] على الزنا والقتل يقتصر الفعل على الفاعل ، حتى يجب حد الزنا والقصاص (على)[4] الفاعل[5] ، ثم لا تفاوت بين الملجئ وغير الملجئ[6] .

والجواب : قلنا لا نسلم عدم الاختيار ، ألا ترى أنه اختار لنفسه ما هو أيسر وأرفق دون ما هو أعسر وأشق ، ولئن سلمنا لكن يرد عليكم الإكراه على الزنا والقتل، لأن الحد يندرئ بالشبهة ، والفاعل لما كان عديم الاختيار كيف وجب عليه

---

(١) لزوال الحظر بالإكراه .

(٢) لأن الحظر يزول بالإكراه ، فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والأكل ناسياً .

(٣) في ط : لا كراه .

(٤) ف ك : عن .

(٥) ولا يقال للشافعي رحمه الله : لما اقتصر الفعل على المكره ـ بفتح الراء ـ حتى وجب القصاص عليه ينبغي أن لا يقتص من المكرِه ـ بكسر الراء ـ لأنه ليس بمباشر حقيقة ولا حكماً لاقتصار الفعل على الفاعل ، لأن الشافعي يقول : إنما يقتل الحامل بالتسبيب لا بالمباشرة حقيقة على ما بينته لك مفصلا قبل ورقات .

(٦) أي عند الشافعي حتى كان الإكراه بالحبس الدائم مثل الإكراه بالقتل عنده في إبطال القول والفعل عن المكره ـ بفتح الراء ـ أصلا، لأن الإكراه بالحبس يعدم الرضاء بالاتفاق ، وبطلان القول والفعل عن المكرَه ـ بالفتح ـ في الإكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوقه عليه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره ، وتحقيق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره ـ بالفتح ـ عند عدم الرضاء بزوال حقه ، فيجب إلحاقه بالاكراه بالقتل دفعا للضرر ، قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في شرح كتاب الإكراه في جانب الشافعي رضي الله عنه : الاكراه يعدم الرضاء ، فلو قلنا بانه تزول حقوقهم واملاكهم من غير رضاهم ـ يعني المكرَهين بفتح الراء ـ به أدى إلى أن لا تظهر فائدة حرمة الحقوق ، والرضاء شرط في التصرف في المال ، فيكون شرطا في غير الأموال ، لأن المعنى يجمع الكل ، وهو صيانة الحقوق المحترمة ، فوجب إلحاق الاكراه بالحبس لفوات الرضا فيه بالاكراه بالقتل ، وقال الإمام محيي السنة رحمه الله من الشافعية : وحد الإكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من بدنه عاجلا لا طاقة له بها ، مثل أن يقول أن فعلت كذا وإلا لأقتلنك ، أو لأقطعن عضوا منك ، أو لأضربنك ضربا مبرحا ، أو لأخلدنك في السجن ، وكان القائل ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به ، فإن خوفه بعقوبة آجلة بأن قال لأضربنك غدا ، أو بضرب غير مبرح بأن قال لأضربنك سوطا أو سوطين ، أو بما لا ينال من بدنه بأن قال لأقتلن ولدك أو زوجتك ، فلا يكون إكراهاً ، والنفي عن البلد : إن كان فيه تفريق بينه وبين أهله فهو إكراه كالتخليد في السجن ، وإن لم يكن ففيه وجهان، أما ما يؤول إلى إذهاب الجاه مثل أن يقول للمحتشم لأسودن وجهك ، أو لأطوفن بك في البلد، أو نحو ذلك ، أو لأتلفن مالك، فلا يكون ذلك إكراها إذا كان يكرهه على قتل أو قطع وإذا كان يكرهه على إتلاف مال، أو على طلاق أو عتاق فهو إكراه على قول بعض أصحابنا وعند بعضهم ليس بإكراه ، لأنه لا يصيب بدنه به مالا يطيقه ، كذا في الكشف نقلاً عن التهذيب .

الحد والقصاص عنده ،وقوله : لاتفاوت بين الملجئ وغيرالملجئ : فلا نسلم ذلك، لأن ضربَ سوطٍ أو حبس يوم محال أن يكون مثل إكراه بقتل[1] ، ألا يرى أن ضرب سوط أو سوطين يحصل من الشبان لعباً ، فهل يعتبر مثل ذلك ملجئاً إلا إذا كان التهديد بضرب سوط على موضع يخاف منه التلف فحينئذ يكون ملجئا عندنا، ثم نقول : الإكراه مفسد للرضا، وما كان شرطه الرضا فيفسد بالإكراه كالبيع والاجارة، ومالا فلا كالطلاق والعتاق ، وهذا في الأقوال، أما في الأفعال : فما كان يحتمل أن يكون الفاعل فيه آلة من غير تبدل المحل ينسب إلى الحامل ، وإلا فيقتصر على الفاعل لما قلنا .

قوله : **بغير حق** [2] : احترازٌ عما إذا كان بحق فإنه يكون صحيحاً كما بينا .

قوله : **ليكون ترجمةً عما في الضمير** : أي ليكون القول بيانا عما في القلب ، **فيبطل** : أي القول ، **عند عدمه** : أي عند عدم القصد والاختيار ، **والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل** [3] : لعدم الرضا في الصورتين ، وتمامه : أي تمام الإكراه ، **بأن يجعل عذراً** : أي بأن يجعل الإكراه عذراً ، **له** [4] : أي للمكره الفاعل .

(قوله) : [5] **وإلا فيبطل أصلاً** : أي وإن لم يمكن نسبة الفعل إلى المكره الحامل يبطل حكم الفعل أصلاً .

---

(١) قلت : أنت خبير بما في عبارة الشارح هذه بعد أن قدمت لك عبارة الامام محيي السنة ـ رحمه الله ـ من الشافعية في حد الإكراه .

(٢) انظر هامش (٨) من ص ٤١٧ وارجع إليه أيضا فيما سيورده الشارح من المتن إلى : عند عدمه .

(٣) قال الاخسيكثي : والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده ـ أي عند الشافعي رحمه الله ـ وإذا وقع الإكراه على الفعل فإذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل ، وتمامه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل ، فإن أمكن أن ينسب إلى المكره ـ بالكسر ـ نسب إليه وإلا فبطل أصلا ، وقد ذكرنا نحن أن الاكراه لا يعدم الاختيار ، لكنه ينتفي به الرّضاء أو يفسد به الاختيار إلى آخر ما قررناه .اهـ . انظر الحسامي ص١٧٤ وارجع إلى هذه العبارة فيما سيذكره الشارح من المتن خاصاً بالإكراه .

(٤) أي يبيح له الفعل ، وإنما جعل الشافعي رحمه الله الاباحة دليلا على تمام الإكراه لأنها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر ، فإذا ثبتت الإباحة في حال الإكراه عرف أن الاضطرار قد تحقق ، وأن الإكراه صار ملجئا ، فكان تاما . انظر كشف الأسرار ٤/ ٣٨٥ والتحقيق ص ٣٥٣ والتلويح على التوضيح ٣/ ٢٢٧ والتقرير والتحبير ٢/ ٢٠٦ وتيسير التحرير ٢/ ٣٠٨ .

(٥) سقط من ط .

باب حـروف المعاني

ارتفع بالخبرية لقوله: والذي[١]، وهو اسم موصول، والجملة الواقعة بعده صلته[٢] أعني الجملة الفعلية، والمراد من حروف المعاني: الحروف الموضوعة للمعاني كالتعقيب والتراخي وغيرهما، وهي احتراز من حروف الهجاء[٣]، وتأخير هذا الباب لقلة مسائله[٤].

قوله : **فشطر من مسائل الفقه** [٥]: وقع في موقع الاعتذار لأهل الاعتراض إذا قالوا إن هذه [٦] الحروف تتعلق بعلم النحو لا بعلم الأصول، والشطر في اللغة النصف، والمراد منه البعض مجازاً [٧].

قوله: **والأصل فيه الواو** [٨] : أي الأصل في العطف[٩] الواو لكونه موضوعاً

---

(١) قال الاخسيكثي : والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني ، فشطر من مسائل الفقه مبني عليها . انتهى . انظر الحسامي ص ١٧٤ .

(٢) في ك : صلة .

(٣) إذ أن لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي أصل تراكيب الكلام ، ويطلق على ما توصل معاني الأفعال إلى الأسماء، وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره كما فسر في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره ، ويسمى الأول حروف التهجي أي التعدد من هجا الحروف إذا عددها، والثاني حروف المعاني لما ذكر من إيصالها معاني الأفعال إلى الأسماء ، أو لدلالتها على معنى ، فإن الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلافها في بكر وبشر فإنها لا تدل على معنى ، وكذا الهمزة في أزيد حرف معنى بخلافها في أحمر ، ثم اعلم أن اطلاق لفظ الحروف على المذكورة هنا بطريق التغليب ، لأن بعض المذكور في هذا الباب أسماء مثل كل ومن وإذا ، لكنه لما كان أكثره حروفا سمي الجميع بهذا الاسم .

(٤) ولأن هذا الباب قسم من النحو لا من الفقه الصرف ، إلا انه لما تعلق به بعض أحكام الشرع أورده في هذا الكتاب تتميماً للفائدة ، وإليه أشار في اعتذاره بقوله فشطر من مسائل الفقه مبني عليها .

(٥) انظر هامش (١) عاليه . (٦) في ك : هذا .

(٧) وتوسعاً في الكلام ، واستكثاراً للقليل ، كما قال عليه السلام في الحائض : تقعد شطر عمرها ، أي بعضه، ومثله في التوسع قوله عليه السلام : تعلموا الفرائض فإنها نصف العلم .

(٨) قال الاخسيكثي : وأكثرها ـ أي الحروف ـ وقوعاً ـ أي في الكلام واستعمالا فيه ـ حروف العطف ، والأصل فيه الواو ، وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ، وعليه عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى . اهـ . انظر المرجع السابق ص ١٧٥ .

(٩) العطف في اللغة الثني والرد ، يقال عطف العود إذا ثناه ورده إلى الآخر ، فالعطف في الكلام أن ترد أحد المفردين إلى الآخر فيما حكمت عليه ، أو إحدى الجملتين إلى الاخرى في الحصول ، وفائدته : الاختصار وإثبات المشاركة .

للاشتراك [١] بين الشيئين فحسب ، وغيره موضوع للاشتراك والجمع بين الشيئين مع معنى آخر كالترتيب وغيره ، ولا شك أن المفرد أصل والمركب فرع ، وإنما ذكرنا الاشراك مطلقاً ليشمل الاشراك [٢] في الحكم والإعراب ، أو في الإعراب دون الحكم كما في بل .

قوله : **وهي لمطلق الجمع عندنا**[٣] : أي الواو لمطلق الجمع عندنا[٤] ، وعليه إجماع أهل اللغة[٥] ، وإنما قيد بقوله عندنا : لأن الشافعي [رحمه الله][٦] ذكر في أحكام القرآن [٧] أن الواو للترتيب [٨] ،وزعم أن الترتيب في الوضوء فرض بمفهوم الواو [٩] ،وقد أنكر عليه [١٠] أكثر [١١] أصحابه في هذا [١٢] ،لأن هذا قول لم يقل به

---

(١) قلت : لعل صحتها (للاشراك) بدليل ما بعده ، والاشراك : إثبات المشاركة .

(٢) في ك : الاشتراك .

(٣) انظر هامش (٨) من الصحيفة السابقة .

(٤) من غير تعرض للمقارنة كما زعمه بعض أصحابنا على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ، ولا للترتيب كما زعموا على أصل أبي حنيفة رحمه الله في مسألة الواوات كما سيأتي ، وكما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي رحمه الله - كما سيشير إليه الشارح - وكما نقل عن الشافعي نفسه. ثم معنى كون الواو لمطلق الجمع : أنها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير أن تدل على كونهما معاً بالزمان ، أو على تقدم أحدهما على الآخر به ، وفي عطف الجمل على اشتراكها في الثبوت .

(٥) قلت : بل عليه جماهير العلماء من أهل اللغة وأئمة الفتوى ، أي أهل الشرع ، فقد روى عن الفراء أن الواو للترتيب حيث يستحيل الجمع ، إما في المفرد كقولك : زيد راجع وساجد ، وإما في الجملة كقوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا ﴾ .

(٦) زيادة من ط .

(٧) للامام المجتهد محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ كتاب (أحكام القرآن) وهو أول من صنف في ذلك ، ثم تلاه غيره . انظر كشف الظنون ١ / ٢٠ .

(٨) قال السرخسي رحمه الله : وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله : انه - أي الواو - موجب للترتيب ، ثم قال : وقد ذكر ذلك الشافعي في أحكام القرآن .

(٩) قال صاحب القواطع : نقل عن الشافعي أنه قال في الوضوء : يعتبر ذكر الآية ، ثم قال : ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يجز وضوءه .

(١٠) لفظ (عليه) ساقط من ك .

(١١) لفظ (أكثر) ساقط من ط .

(١٢) قلت : وممن أنكر عليه في ذلك الإمام فخر الدين الرازي ، ثم اعلم أن مثبتي الترتيب تمسكوا بما روى أن الصحابة رضي الله عنهم لما سألوا رسول الله ﷺ عند السعي بين الصفا والمروة بأيهما نبدأ، وقد نزل قوله عزوجل ﴿ إن الصفا والمروة من شعائر الله ﴾ قال: ابدأوا بما بدأ الله به، ففيه دليل على أن الواو للترتيب من وجوه: أحدها أنه عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال: ابدأوا بكذا ، وهو عليه السلام كان أفصح =

أحد مخالف لموضوع اللغة ، وهذا سهو منه لاستعمال الواو في مقام لا يحتمل الترتيب أصلاً كقولهم تضارب زيد وعمرو ، واشترك بكر وخالد ، والدرهم بين زيد وعمرو، فهل أحد يقول إن التضارب يحصل من زيدٍ قبل عمرو ، أو يحصل الاشتراك من بكر قبل خالد ، أو يكون الدرهم معلقا بين زيد إلى أن يجئ المرتب، وهذا فاسد بمرة[١] وكذلك قولهم سيان زيد وعمرو[٢] ، فلو كان في هذه المواضع إمكان الترتيب لكان استعمال الفاء جائزا[٣] .

والعجب من الغزالي أنه قرع[٤] صفات الحسن البصري رضي الله عنه،وطعن على مالك (رضي الله عنه)[٥] وشنع على أبي حنيفة رضي الله عنه في آخر منخوله، فقال: وأما أبو حنيفة فلم[٦] يكن مجتهداً، لأنه (كان)[٧] لا يعرف اللغة، وعليه يدل

= العرب والعجم ، والثاني : أنه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم أنها للجمع أو للترتيب ، فيثبت بتنصيصه أنها للترتيب ، والثالث: أنها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا إلى السؤال ، لأنهم كانوا أهل اللسان ، ولا يعارض بأنها لو كانت للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال أيضا ، لأنهم ـ أعني المثبتين للترتيب ـ يقولون : يجوز أن يكون سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب .

(١) ولتوضيحه أقول : قال الامام عبد القاهر رحمه الله : ومما يدل على أن الواو لا أصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو، واختصم بكر وخالد،وذلك أن الاشتراك والاختصام مما يقتضي فاعلين، فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو: ان زيداً قبل عمرو في الرتبة: كان بمنزلة أن تقول اشترك زيد ، وتسكت ، لأن أحدهما إذا تقدم على صاحبه لم يكن مساوياً له ومجتمعا معه ، كما أنك إذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء ، فمن ادعى أن الواو دليل على الترتيب لزمه أن يقول اشترك زيد ، واختصم بكر ، ويسكت ، ولهذا لا يصح بالفاء ـ كما سيذكر الشارح ـ وثم، لأنك لو قلت : اختصم زيد فعمرو، أو اشترك بكر ثم خالد ، كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو ، وفي جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند إلى فاعل واحد ، حتى كأنك قلت : اختصم زيد ، وسكت .لما ذكرنا أن الترتيب يزيل الاجتماع .

(٢) في هذا المثال إشارة إلى الدليل على أن الواو لا تدل على المقارنة بأن يقال ، وكذا لا يدل هذا الحرف على المقارنة ، لأنه استعمل في موضع تستحيل المقارنة فيه ، كما إذا قلت : سيان عندي قيامك وقعودك ، لأن قيام واحد وقعوده معا يستحيل وجودهما ، فدل أنها لا تتعرض ولا تدل على القران أيضاً ، فكانت لمطلق الجمع .

(٣) وقد وضحت لك ذلك في الهامش (١) عاليه . انظر التحقيق ص ٣٥٤ وأصول السرخسي ١ / ٢٠٠ وشرح المنار ١ /٤٣٢ وفواتح الرحموت على المسلم ١ /٢٢٩ والأحكام للآمدي ١ /٨٨ .

(٤) قرع بفتحات مع تشديد الراء : عنف . القاموس ٢ /٥٨ .

(٥) في ط : رحمه . (٦) في ك : لم . (٧) سقط من ك .

قوله (و[١]) لو رماه بأبو قبيس [٢] ، ثم غفل عن سهو إمامه ، ولقد صدقوا في قولهم : حبك الشيء يعمي ويصم[٣] ، والجواب عنه من وجوه :

أحدهما : أنا نقول لا نسلم أن أبا حنيفة [رحمه الله][٤] تكلم بهذه الكلمة أصلاً ، وما ذاك إلا افتراء عليه ، فأية مسألة تعلقت بها ،وأي كتاب من كتب أصحابه حواها، وأي دليل دل عليها ، والله والله إن بعض الظن إثم ، والثاني : فرضنا أنه تكلم بهذه الكلمة ، لكن لا نسلم أنه خطأ لأنه يجوز بطريق الحكاية[٥] مثل هذا ، ألا يرى إلى ما ذكر صاحب الكشاف في فواتح الكشاف وجوز مثل ما قلنا بطريق الحكاية واستشهد[٦] بالأشعار كقوله :

وجدنا في كتاب بني تميم ∴ أحق الخيل بالركض[٧] المعار[٨]

---

(١) سقط من النسختين ، وهو سهو من الكاتبين ، لأنها واردة بالمنخول .

(٢) ثم قال الغزالي في نفس المصدر عقب ذلك مباشرة: وكان ـ أي أبو حنيفة رحمه الله ـ لا يعرف الأحاديث ولهذا ضرى بقبول الأحاديث الضعيفة ورد الصحيح منها ، ولم يكن فقيه النفس ، بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة مآخذ الأصول ، ويتبين ذلك باستثمار مذاهبه .اهـ. انظر المنخول : الورقة ١٨٥ . ثم إن أبا قبيس بضم ففتح فسكون: جبل بمكة سمي برجل من مذحج ـ بفتح فسكون ففتح ـ حداد ، لأنه أول من بنى فيه ، وكان يسمى الأمين ، وأيضا حصن من أعمال حلب . انظر القاموس المحيط ١ /٥٤١ .

(٣) ذكره الميداني ، ثم قال : أي يخفي عليك مساويه ، ويصمك عن سماع العذل فيه اهـ ، قلت : وهو لفظ حديث مرفوع . انظر مجمع الأمثال للميداني ١ /١٩٦ وسنن أبي داود ٤ /٣٣٤ .

(٤) زيادة من ط .

(٥) الحكاية هي : أن ينقل القول على ما كان ، كما سيذكر الشارح رحمه الله ، وبمعناه ما قال الزمخشري هي أن تجئ بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى .

(٦) في ك : واستشهدوا .

(٧) الركض : تحريك الرجل ، ومنه قوله تعالى : ﴿ اركض برجلك ﴾ والدفع واستحثاث الفرس للعدو . انظر القاموس ١ /٦٢١ .

(٨) المعار من العارية ، والمعنى : أحق الخيل بأن لا يشفق عليه ما كان معاراً ، يدل على ذلك البيت الذي قبله ـ وكلاهما من قصيدة في وصف الفرس لبشر بن أبي خازم كما يأتي ـ وهو :

كأن حفيف منخره إذا ما ∴ كتمن الربو كير مستعار

قالوا : والكير إذا كان عارية كان أشد لكده ، وقد رد البعض هذا القول وقال : المعار : المسمن بضم ففتح، ثم بفتح الميم المشددة، يقال (أعرت الفرس إعارة) إذا سمنته ، واحتج بقول الشاعر :

أعيروا خيلكم ثم اركضوها ∴ أحق الخيل بالركض المعار

برفع القاف[1] والراء[2]، والبيت لبشر [3] بن أبي خازم[4] مذكور في ديوان[5] المفضل [6] الضبي أيضاً [7]، وكقول ذي الرمة[8]:

= وكان أبو سعيد الضرير يروي (المغار) بالغين المعجمة، أي المضمر من قولهم (أغرت الخيل) إذا فتلته، قال الميداني بعد ذكر القولين: قلت: يجوز أن يكون (المعار) بالعين المهملة من قوله (عار الفرس يعير) إذا انفلت وذهب ههنا وههنا، وأعاره صاحبه إذا حمله على ذلك، فهو يقول: أحق الخيل بأن يركض ما كان معارا، لأن صاحبه لم يشفق عليه، فغيره أحق بأن لا يشفق عليه، وقال أبو عبيدة: من جعل المعار من العارية فقد أخطأ .أهـ. انظر مجمع الأمثال للميداني ١ /٢٠٣.

(١) على الابتداء.

(٢) على الخبر، والمعنى: وجدنا هذه اللفظة مكتوبة. انظر الكشاف ١ /٩.

(٣) هو بشر بن أبي خازم عمرو بن عوف الأسدي (أبو نوفل) شاعر جاهلي فحل من الشجعان من أهل نجد، من بني أسد بن خزيمة، له قصائد في الفخر والحماسة جيدة، توفي قتيلاً نحو سنة ٩٢ قبل الهجرة في غزوة أغار بها على بني صعصعة بن معاوية، فقد رماه فتى من بني وائلة بسهم أصاب ثندوته. انظر الشعر والشعراء ١ /٢٢٧ وخزانة البغدادي ٢ /٢٦٢ وأمالي المرتضى ١ /٣٤١ و٤٦٣.

(٤) في النسختين (حازم) بالحاء المهملة، وهو سهو من الكاتبين كما علمت من ترجمته في الهامش السابق، ثم هذا البيت لبشر بن أبي خازم من قصيدة يصف بها الفرس، ومطلعها:

ألا بـان الـخـلـيـط ولـم يـزاروا ∴ وقلبك في الظعـائن مـسـتـعـار

وقبل البيت الذي أنشده الشارح ما تقدم في هامش (٨) من الصحيفة السابقة، وبعد الذي أنشده الشارح:

ومـا يدريك مـا فـقـري إليـه ∴ إذا مـا الـقـوم كـروا أو أغـاروا

(٥، ٦) في ك: الفضل. قلت: وهو سهو من الناسخ، والمفضل الضبي هو: المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر بن سالم الضبي (أبو العباس) راوية علامة بالشعر والأدب وأيام العرب، من أهل الكوفة، قال عبدالواحد اللغوي: هو أوثق من روى الشعر من الكوفيين، يقال إنه خرج على المنصور العباسي، فظفر به وعفا عنه، ولزم المهدي، وصنف له كتابه (المفضليات) وسماه (الاختيارات) وهو الذي عناه الشارح بالديوان، قال ابن النديم: وهي ١٢٨ قصيدة، وقد تزيد وتنقص، وتتقدم القصائد وتتأخر بحسب الرواة عنه، والصحيحة التي رواها عنه ابن الأعرابي. أهـ، وذكر صاحب كشف الظنون أن لابن الأنباري شرح على المفضليات، قلت: ومن آثار المفضل الضبي أيضا: الأمثال، ومعاني الشعر، والألفاظ، والعروض. وتوفي سنة ١٦٨هـ. انظر معجم الأدباء ١٩ /١٦٤ وغاية النهاية ٢ /٣٠٧ ولسان الميزان ٦ /٨١ ونزهة الألبا ص٦٧ وتاريخ بغداد ١٣ /١٢١ وميزان الاعتدال ٣ /١٩٥ واللباب لابن الأثير ج٢: الورقة ١٤٢ والنجوم الزاهرة ٢ /٦٩ والمعارف ص ٢٣٧ وآداب اللغة ٢ /١٠٦ وكشف الظنون (طبع مطبعة العالم بالهند سنة ١٣١٠هـ الطبعة الأولى) ٢ /٤٩٠ والاعلام ٨ /٢٠٤ ومعجم المؤلفين ١٢ /٣١٦.

(٧) انظر ديوان بشر بن أبي خازم ١ /٧٨ ومجمع الأمثال للميداني ١ /٢٠٣ والموشح للمرزباني ص١٧٩ والكامل للمبرد ص٢٥٩ والكشاف للزمخشري ١ /٩ وشرح المفضليات للأنباري ج٢: الورقة ١٤٨ وما بعدها.

(٨) ذو الرمة: هو غيلان بن عقبة بن نهيس بن مسعود العدوي، من مضر (أبو الحارث) ذو الرمة، شاعر من فحول الطبقة الثانية في عصره، قال أبو عمرو بن العلاء: فتح الشعر بامرئ القيس، وختم بذي الرمة، وكان شديد القصر دميما يضرب لونه إلى السواد، وكان أكثر شعره تشبيب وبكاء أطلال، وامتاز بإجادة التشبيه، وكان مقيما بالبادية يحضر إلى اليمامة والبصرة كثيراً، له ديوان شعر في مجلد ضخم، وكانت ولادته سنة ٧٧هـ، ووفاته سنة ١١٧هـ. انظر الموشح ص ١٧٠ ووفيات الأعيان ١ /٥١٠ والشعر والشعراء ١ /٥٠٦ وخزانة البغدادي ١ /٥١ ومعاهد التنصيص ص ٤٦٨ وآداب اللغة ١ /٣٠٠.

سمعت الناس ينتجعون[1] غيثاً ∴ فقلت لصيدح[2] انتجعي بلالاً[3]

(برفع)[4] السين[5]، يعني لما سمعت هذا الكلام وهو الناس يطلبون مطراً فقلت لناقتي : اطلبي نوال بلال[6] بن أبي بردة ، وكقول آخر :

تنادوا بالرحيل غداً ∴ وفي ترحالهم نفسي[7]

يروى برفع الرحيل ونصبه[8]، وكقول أهل الحجاز[9] في استعلام من يقول

---

(١) في النسختين (ينتجعوك) . قلت : والتصحيح من مصادر هذا البيت ، وينتجعون بمعنى يطلبون كما سيذكر الشارح ، والغيث : المطر .

(٢) في ك (اصيدح) وما اثبته من ط هو الموافق لما في كتب الأدب ، وصيدح : ناقة ذي الرمة كما سيشير إليه الشارح .

(٣) المراد ببلال : بلال ابن أبي بردة كما سيذكر العلامة .

(٤) في ك : قوله برفع . قلت : ولا داعي لهذه الزيادة لأن هذا البيت غير وارد بالمتن .

(٥) على الحكاية ، ويكون (الناس) مبتدأ ، وينتجعون خبره ، ثم ان هذا البيت بعده :

تناخي عند خير فتى يمان ∴ إذا النكباء ناوحت الشمالا

وقد انشدهما ذو الرمة مادحاً بلال بن أبي بردة، إذ أنه كان كثير المدح له فلما سمع بلال قوله (فقلت لصيدح انتجعي بلالا) قال ياغلام: مر لها بقت ونوى . وأراد أن ذا الرمة لا يحسن المدح، وقد أنشد البعض هذا البيت بلفظ (رايت) بدلا من (سمعت)، ثم ما ذكره الشارح من أن هذا البيت لذي الرمة قول أكثر الأدباء، أما المرزباني: فقد روى عن أبي عبيدة أن ذا الرمة هو قائله، ثم أورده من غير هذا الطريق معزوا إلى غير ذي الرمة، والبيت الثاني الذي ذكرته لك تابع للأول، فقائل هذا هو قائل ذاك. انظر مجمع الأمثال للميداني ٢ /٣٦٣ ومعاهد التنصيص ص ٤٦٩ والكامل للمبرد ص٢٥٩ والموشح ص ١٧٨ والكشاف ١ /٩ .

(٦) هو بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ، أمير البصرة وقاضيها ،ولاه خالد القسري سنة ١٠٩هـ ، فاقام إلى أن قدم يوسف بن عمر الثقفي سنة ١٢٥هـ فعزله وحبسه ، فمات سجينا سنة ١٢٦هـ تقريباً، وكان ثقة في الحديث ، ولم تحمد سيرته في القضاء ، فقد كان يقول : إن الرجلين ليختصمان إلى فاجد أحدهما اخف على قلبي فاقضي له، وهو ممدوح ذي الرمة الشاعر . انظر تهذيب التهذيب ١ /٥٠٠ ووفيات الأعيان ١ /٣٠٥ والمعارف ص١١٥ وخزانة البغدادي ١ /٤٥٢ .

(٧) تنادوا : نادى بعضهم بعضا ، والرحيل كأمير : اسم لارتحال القوم ، والارتحال السير والانتقال ، والنفس : ان كان بسكون الفاء فهي الروح والعظمة والعزة والهمة والعيب والارادة والعقوبة ، وإن كان بتحريك الفاء : فالنفس واحد الأنفاس ، والسعة والفسحة في الأمر ، وتفريج الكرب ، والنصرة، ثم لأنني لم أعثر على سابق أو لاحق لهذا البيت يحدد سياقه ، فلا يمكنني تحديد أي هذه المعاني مرادا به . انظر القاموس المحيط ١ /٥٥٥و٢ /٣٢٢ و٦٦٧ .

(٨) وكلاهما ـ أعني الرفع والنصب ـ على الحكاية، قلت: وقد ذكر الزمخشري هذاالبيت في كشافه ـ كما ذكر سابقيه ـ لكنه لم ينسبه لقائله، كما لم يذكر له سابقاً ولا لاحقاً، ثم قال: وروى منصوباً ومجروراً . أهـ قلت: والنصب على الحكاية كما هو ظاهر، أما على الجر فلا شاهد فيه لما نحن بصدده. انظر الكشاف ١ /٩ .

(٩) الحجاز : هي مكة المكرمة وما يتعلق بها إلى المدينة ، وقد اختلف في حده على أقوال كثيرة، ولمعرفتها ينظر معجم البلدان ٣ /٢١٧ والمعارف ص٢٤٧ وأنساب العرب للسمعاني : الورقة ١٥٦ .

رأيت زيداً: من زيداً، وكقولهم قرأت سورة أنزلناها بضم سورة، وكقولهم بدأت بالحمد لله بضم الدال، وكقولك دعني من تمرتان لمن يقول عندي تمرتان[1]، ولاينكر الحكاية وهي[2] أن ينقل القول على ما كان إلا من لا يحس[3] بعلم[4] الاعراب، أو من له مس من الجنون، والجنون فنون، والثالث: فرضنا أنه خطأ كما زعم هذاالقائل، لكن لا نسلم أن الشخص لا يكون مجتهداً إذا أخطأ[5] في شيء، لأن القول بإصابة كل مجتهد ليس بمذهب المسلمين[6]، بل المجتهد يجوز له الخطأ والصواب لأنه ليس بمعصوم، ثم نقول: هلاً أورد الغزالي في كتابه ما أخذ أهل اللغة على إمامه[7] من الغلط في أشياء [8] الأول قوله في أحكام القرآن: ﴿ **ذلك أدنى أن لا تعولوا** ﴾ [9] أي لا تكثر عيالكم، وإنما معناه أي (لا)[10] تميلوا[11].

---

(١) أورد الزمخشري هذا كله في الكشاف ١ / ٩ .

(٢) في ك : وهو .

(٣) في النسختين : يمس . قلت : والتصحيح من السياق .

(٤) في ك : يعلم .

(٥) في ك : إذا خطأ .

(٦) قلت : تكلمت على هذه المسالة فيما سبق .

(٧) يقصد الامام الشافعي رضي الله عنه .

(٨) في ط : الأشياء .

(٩) سورة النساء : الآية ٣ .

(١٠) سقط من ك .

(١١) أي أقرب من أن لا تميلوا ، من قولهم عال الميزان عولا إذا مال ، وميزان فلان عائل ، وعال الحاكم في حكمه إذا جار ، وقد روت عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ أن لا تعولوا : أن لا تجوروا ، هكذا قال الزمخشري، ثم قال : والذي يحكى عن الشافعي أنه فسر (أن لا تعولوا) أن لا تكثر عيالكم ، ثم قال الزمخشري : فوجهه أن يجعل من قولك عال الرجل عياله يعولهم ، كقولهم ما نهم يمونهم إذا انفق عليهم، لأن من كثر عياله لزمه أن يعولهم، وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب ، وكلام مثله من أعلام العلم وائمة الشرع ورؤوس المجتهدين حقيق بالحمل على الصحة والسداد ، وأن لا يظن به تحريف (تعيلوا) إلى (تعوْلوا) وكفى بكتابنا المترجم بكتاب شافي العي من كلام الشافعي شاهدا بانه كان أعلى كعبا ، وأطول باعاً في علم كلام العرب من أن يخفى عليه مثل هذا ، ولكن للعلماء طرقاً وأساليب فسلك في تفسير هذه الكلمة طريقة الكنايات . اهـ ، مختصراً . انظر المرجع السابق ١ / ١٥٩ .

والثاني قوله في كتابه هذا إن الواو للترتيب، وهي لمطلق الجمع، والثالث قوله في كتابه ماء مالح، وإنما هو ماء ملح[1] كقوله تعالى: ﴿ **وهذا ملح أجاج** ﴾[2] والرابع قوله (و[3]) إذا أشلى كلبه يريد به إذا أغراه وإنما يقال أشلاه إذا استدعاه[4]، والخامس قوله الغرم الهلاك، وإنما الغرم اللزوم[5] إلى غير ذلك، ثم الغزالي شنع في كتابه المنخول[6] في أشياء[7] من غير حجة على دعواه، ولا دليل على ما خيل له، فلولا إطالة الكتاب أوردناه ورددناه بردّ لا يرد على وجه تتوب روحه عما فعل يده ولسانه، والله إنا كنا نعتقده غاية الاعتقاد لأجل ما جمع في إحيائه[8] من كلمات المشايخ بالنظر إلى الظاهر، ثم لما رأينا من طعنه على الكبار بلا إقامة برهان حصل

---

(١) قال ابن السكيت: وتقول ماء ملح كقوله تعالى: ﴿ وهذا ملح أجاج ﴾ ولم يجئ مالح في شيء من الشعر إلا في بيت لعذافر في قوله:

بصرية تزوجت بصريا ∴ يطعمها المالح والطريا

انظر إصلاح المنطق لابن السكيت: الورقة ١٢٣.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٥٣ وسورة فاطر: الآية ١٢ قال الزمخشري: وقرئ (ملح) على فعل، وقيل كأنه حذف من مالح تخفيفا كما قال (بردا) يريد بارداً. اهـ. قلت: فعرفت وجه قول الشافعي ماء مالح. انظر الكشاف ٢ / ٩٩.

(٣) سقط من ط.

(٤) قال ثعلب: وقول الناس أشليت الكلب على الصيد خطا، وقال أبو زيد: أشليت الكلب: دعوته، وقال ابن السكيت يقال: أو سدت الكلب بالصيد، وآسدته، إذا أغويته، ولا يقال أشليته، إنما الاشلاء الدعاء، وقول زياد الأعجم:

أتينا أبا عمرو فأشلى كلابه ∴ علينا فكدنا بين بيتيه نؤكل

ويروى فاغرى كلابه. أورد ذلك الامام محمد بن أبي بكر الرازي، وقال صاحب القاموس: أشلى دابته: أراها المخلاة لتاتيه، والناقة: دعاها للحلب. أهـ. فعلمت بذلك وجه مقالة الشافعي، ووجه ما ذهب إليه شارحنا في معنى هذه الكلمة. انظر مختار الصحاح ص ٣٦٨ والقاموس المحيط ٢ / ٦٣٠.

(٥) انظر مختار الصحاح ص ٤٩٨ والقاموس ٢ / ٤٦٩.

(٦) في ط: المنقول. قلت: والصحيح ما أثبته من ك.

(٧) ذكرت لك عبارة الغزالي في منخوله المشتملة على ما يعنيه الشارح في هامش (٢) من ص ٤٢٤.

(٨) أي إحياء علوم الدين، وهو مصنف للامام حجة الإسلام، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي، من أجل كتب المواعظ وأعظمها حتى قيل فيه: إنه لو ذهبت كتب الإسلام، وبقي الاحياء لأغنى عما ذهب، وقد وضعه على مذاهب الصوفية، وترك فيه قانون الفقه، فانكر عليه العلماء ما فيه من الأحاديث التي لم تصح، كذا قال سبط ابن الجوزي، ولجماعة من العلماء كتب في تخريج أحاديثه، كما أن جماعة منهم قاموا باختصاره. انظر كشف الظنون ١ / ٢٣.

بنا منه ما حصل ، ولقد صدقوا في قولهم : تسمع بالمعيدي خير من أن تراه [(١)] ، اللهم ارزقنا الصدق والوفاء ، ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ، وهيء لنا من أمرنا رشداً .

قوله : **وأئمة الفتوى** [(٢)] : الأئمة جمع إمام، والفتوى جواب الحادثة [(٣)] .

قوله : **وإنما يثبت الترتيب**[(٤)]: هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: يرد على ما قلتم إن الواو لمطلق الجمع قول أبي حنيفة [رحمه الله] [(٥)] في قول الرجل [(٦)] إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حيث قال [(٧)] بوقوع الواحدة إذا وجد الشرط ، فلو كان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب لكان ينبغي أن تقع الثلاث [(٨)]، فأجاب عنه

---

(١) قال المفضل : أول من قال ذلك المنذر بن ماء السماء عندما دخل عليه شقة ـ بكسر الشين وفتح القاف المشددة ـ بن ضمرة ، وكان يسمع بشقة، ويعجبه ما يبلغه عنه ، فلما رآه قال : تسمع بالمعيدي خير من أن تراه ، فارسلها مثلا .اهـ. ويروى : لأن تسمع بالمعيدي خير ، و(أن تسمع) و(تسمع بالمعيدي لا أن تراه) والمختار (أن تسمع) ودخل الباء على تقدير : تحدث به خير ، يضرب لمن خبره خير من مرآه. كذا قال الميداني ، ثم ان المعيدي تصغير (المعدي) بفتح الميم والعين ، وكسر الدال والياء المشددتين، خففت الدال استثقالاً للتشديدين مع ياء التصغير ، والمعدي : نسبة إلى (معد) : بفتح أوله وثانيه وتشديد ثالثة : حي . انظر مجمع الأمثال للميداني ١ /١٢٩ والقاموس ١ /٢٦٧ و٢٨٩ .

(٢) انظر هامش (٨)من ص ٤٢١ .

(٣) قوله (والفتوى جواب الحادثة) إشارة إلى أن المراد من (أئمة الفتوى) في عبارة المتن : أهل الشرع ، إذ الفتى هو الشاب القوي الحدث ، واشتقاق الفتوى منه لأنها جواب في حادثة ، أو إحداث حكم، أو تقوية لبيان مشكل . كذا في المغرب . انظر التحقيق ص ٣٥٥ .

(٤) قال الاخسيكثي : وإنما يثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لصاحبيه رحمهما الله ـ فان عندهما تقع الثلاث ـ ضرورة أن الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الأولى لا بمقتضى الواو . اهـ. انظر الحسامي ص ١٧٥ .

(٥) زيادة من ط .

(٦) أي لأجنبية .

(٧) في النسختين (قالوا) قلت : وهو خطأ كتابي ، فإن هذه المسالة خلافية بين أبي حنيفة وصاحبيه كما سترى .

(٨) أي عند وجود الشرط ويصير كما لو قال لها إن تزوجتها فهي طالق ثلاثا ، ثم اعلم أن في عبارة المتن هذه جوابا أيضا عما قيل : لو لم تكن الواو للمقارنة عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لما وقع الثلاث عندهما في هذه المساة التي ذكرها الشارح وصاحب المتن ، بل يقع الأول ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق ،وبيان هذا الجواب تولاه الشارح فيما يأتي .

وقال: إنما يثبت الترتيب فيه لا بمقتضى الواو ، بل باعتبار أن الجزاء متعلق بالشرط مرتباً الأول بلا واسطة ، والثاني بواسطة واحدة ، والثالث بواسطتين [١] ثم لما ثبت الترتيب حال التكلم [٢] نزل عند وجود الشرط كذلك [٣] ، فلما نزل الأول قبل الثاني والثالث بانت ، فلم يبق للثاني والثالث محل[٤] ، وعندهما تقع الثلاث لا باعتبار أن الواو عندهما للمقارنة بل باعتبار أن[٥] زمان الوقوع [٦] لم[٧] يوجد التفريق ، وإنما التفريق في التعليق (فوقعت)[٨] جميعاً[٩] والجواب أن

---

(١) فإن قوله : إن نكحتها فهي طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لأن توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ،ولم يوجد ، فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة ،وقوله وطالق : جملة ناقصة ، فيتوقف على الأول لا محالة لافتقارها إليها ، إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إفادة المعنى ، لأنه لولا العطف لما أفادت الناقصة شيئا ، فإذا احتيج إلى الطلاق الأول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الأول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الأول ، والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة ثم أو بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق ، أو قال وطالق بعده وطالق بعده ، فكان الأول متعلقا بالشرط بلا واسطة ، والثاني بواسطة والثالث بواسطتين ، بمنزل القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق .

(٢) في ك : المتكلم .

(٣) لأن الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق ، كالجواهر إذا نظمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به .

(٤) فثبت أن الترتيب بهذا الطريق لا موجبا للواو ، فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة إنما تبطل بقضية الواو ، والواو لا توجب القران كما لا توجب الترتيب .

(٥) سقط من ط .

(٦) الذي هو ـ أعني زمان الوقوع ـ زمان وجود الشرط .

(٧) في ط : ولم .

(٨) سقط من ك .

(٩) اعلم أن وقوع الثلاث معا جملة عند أبي يوسف ومحمد في هذه المسألة ليس لأنهما يثبتان المقارنة بقضية الواو ، فلا خلاف بين أصحابنا أن الواو للعطف مطلقا ، وإنما لأنهما يقولان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه ، فعطف الناقصة على الكاملة يوجب إعادة ما في الكاملة لتصير كاملة ، والجملة الأولى ـ في هذه المسألة ـ تامة لوجود الشرط والجزاء ، وقوله وطالق : جملة ناقصة ، لأنه جزاء بغير شرط ، فيصير ما تتم به الأولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ، ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقعا في الحال ، ولما ساوت الثانية والثالثة الأولى في التعليق بالشرط وليس بين الأجزية ما يوجب صفة الترتيب ، إذ الواو لا توجب ذلك ، وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك ، كما لو كرر الشرط بان قال إن تزوجتك فانت طالق إن تزوجتك فانت طالق إن تزوجتك فانت طالق ، الا ترى أنه إذا قال جاءني زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله جاءني زيد جاءني عمرو. فالحاصل : ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة، وعند أبي حنيفة تعلق الثاني بواسطة والثالث بواسطتين فينزلن على الترتيب ، ثم مما ذكرته عرفت وجهها ، أما ما ذكره الشارح لهما : فهو في الحقيقة رد على أبي حنيفة رحمه الله ، وبيانه : أنهما يقولان : ما استدل به أبو حنيفة إنما يصح لو كان المتعلق بالشرط طلاقاً ، وليس كذلك ، بل المتعلق ما سيصير طلاقاً عند وجود الشرط إذا وصل إلى المحل ، فإنه لا يكون طلاقاً بدون المحل ، ثم هذه الواسطة في الذكر فتتفرق به أزمنة التعليق ، وذلك لا يوجب التفرق في الوقوع كما لو كرر الشرط في كل تطليقة وبينهما أيام .

(الواقع)[1] عند وجود الشرط ما هو الملفوظ المتعلق بالشرط لا غيره ، فيقع الجزاء كما علق ، فتبين بواحدة لا إلى عدة [2] ، هذا فيما إذا قدم الشرط ، أما إذا أخر الشرط [3] تقع الثلاث بالاتفاق ، لأن الشرط مغير ، وإذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف أوله على آخره[4] كما في الاستثناء .

قوله: **وفي قول المولى**[5] : هذا جواب سؤال بالعطف على قوله في قوله[6] إن نكحتها وهو أن يقال: يرد على ما قلتم إن الواو لمطلق الجمع لا للترتيب قولكم فيما إذا زوج الفضولي أمتين[7] بدون إذن المولى[8]، فقال المولى: أعتقت هذه وهذه

---

(١) في ط : الواو .

(٢) هذا جواب على وجه الصاحبين الذي ذكره الشارح ، وكان الشارح مال إلى قول أبي حنيفة فرجحه بذلك تابعاً لشمس الأئمة السرخسي ، وقد مال فخر الإسلام البزدوي تابعاً للقاضي أبي زيد الدبوسي إلى قول أبي يوسف ومحمد، فقد قال القاضي أبو زيد في الأسرار : هذه المسالة مشكلة ، فإنا متى اعتبرنا الطلاق ـ المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد أوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق في نفسه كما قال أبو حنيفة رحمه الله ، بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ، ولكن الشبهة في المسالة من وجهين ، أحدهما أن الترتيب إنما ثبت تكلما به ، فكأن التعاقب في أزمنة التعليق، ونحن نسلم التعاقب في أزمنة تعلق الأجزية بالشرط تكلما بها ، ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرّر الشرط ، وإنما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق أزمنة الوقوع كثم ، أو ترتيب الواقع إن تعلقن جملة ، كما لو قال لها : إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة، والثاني : أن المتعلق ليس بطلاق للحال ، بل هو كلام له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط ، فإذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال ، لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع، فإن وجد ما يوجب تفرق أزمنة الوقوع ككلمة ثم ، أو ما يبقى وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد ، يثبت الترتيب ،ويصير بكلمة ثم أو بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف ، فأما الواو : فلا يوجب ذلك ، وكذا أزمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع . اهـ قلت : أورد القاضي أبو زيد هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا إلى ترجيح قولهما ، وفخرالإسلام البزدوي أورد قول الصاحبين آخرا ، وذكر جوابهما عن كلام أبي حنيفة وكانه بذلك تابع القاضي الامام رحمهما الله .

(٣) بأن قال : أنت طالق وطالق وطالق إن نكحتك .

(٤) ومن ثم توقف الأول على ذكر الشرط كالثاني والثالث ، فتعلقن معا ، فيقعن كذلك . انظر التحقيق ص ٣٥٦ وأصول السرخسي ١ /٢٠٢ وشرح المنار ١ /٤٣٣ وأصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ /١١٣ .

(٥) قال الاخسيكثي : وفي قول المولى أعتقت هذه وهذه وقد زوجهما الفضولي من رجل إنما بطل نكاح الثانية : لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله ، وعتق الأولى يبطل محلية الوقف ، فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها . انظر الحسامي ص ١٧٦ .

(٦) أي بالعطف على قول صاحب المتن في قول القائل إن نكحتها ..إلى آخره . انظر هامش (٤) ص ٤٢٩ .

(٧) أي من رجل برضائهما في عقدة أو عقدتين .

(٨) كان النكاح موقوفاً على إجازة المولى، أو على عتقهما، فإن أعتقهما المولى معا بلفظ واحد بأن قال: أعتقتهما لايبطل نكاح واحدة منهما، لأن الجمع لم يتحقق بين الحرة والأمة في حال العقد ولا في حال الاجازة، =

حيث يبطل نكاح الثانية[1]. فلو كان للجمع المطلق لصار كأنه قال: أعتقتهما ولصح نكاحهما جميعاً، فأجاب عنه وقال: إنما بطل نكاح الثانية في هذه الصورة لأن صدر الكلام لإثبات العتق ، وليس في آخره ما يغير الأول[2]، لأن العتق الثاني[3] لا ينافي العتق الأول، فلم يتوقف الأول على الثاني، فلما لم يتوقف[4] انعدمت المحلية في حق الثانية[5]، لأن الأمة ليست بمحللة مضمومة إلى الحرة لقوله عليه السلام: « لا تنكح الأمة على الحرة »[6].

= ولزم العقد ، ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين بأن قال: أعتقت هذه، ثم قال بعد زمان للأخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لأن الأولى صارت حرة قبلها ، ولا يجوز نكاح الحرة على الأمة ولو أعتقهما بكلام متصل بأن قال أعتقت هذه وهذه فذلك موضوع هذا النقض .

(١) فعلم أن الواو للترتيب إذ لو لم تكن للترتيب ، بل كانت لمطلق الجمع لما بطل نكاحها .

(٢) أي أن نكاح الأمة الثانية لم يبطل بمقتضى الواو ، وإنما بطل بناء على أصل آخر ، وهو أن الجمل إذا عطف بعضها على بعض ،ولم يكن في آخر الكلام ما يغير أوله لا يتوقف أول الكلام على آخره ، وفي قوله : أعتقت هذه وهذه : لا يغير آخر الكلام أوله لما سيذكره الشارح .

(٣) لو ثبت .

(٤) وعتقت الأولى وصح نكاحها قبل التكلم بعتق الثانية.

(٥) فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف، لأن الأمة لا تبقى محلاً للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الأمة، فإنه لو تزوج أمةً نكاحاً موقوفاً ، ثم تزوج حرة ، بطل نكاح الأمة أصلاً ، وذلك لأن حال التوقف حال انضمام الأمة إلى الحرة ـ وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله (لأن الأمة ليست بمحللة مضمومة إلى الحرة) ـ والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لأنه غير لازم ، فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد ، والأمة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة إلى الحرة للحديث الذي سيذكره الشارح ، فلهذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتق الأولى قبل الفراغ من التكلم بعتقها ، ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله . ثم بعد ذلك يتضح لك ـ كما قلت ـ أن في قول الشارح (لأن الأمة ليست ...) إلى آخره ، إشارة لطيفة إلى ما ذكرت . انظر التحقيق ص ٣٥٧ وأصول السرخسي ١ / ٢٠٤ .

(٦) رواه الدارقطني، والبيهقي كلاهما من حديث مظاهر بن أسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : طلاق العبد اثنتان ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ، وقرء الأمة حيضتان ، وتتزوج الحرة على الأمة ، ولا تتزوج الأمة على الحرة . اهـ بلفظهما ، وأسند الدارقطني إلى أبي عاصم أنه قال : ليس بالبصرة حديث أنكر من حديث مظاهر هذا . اهـ قلت : وقد سبق أن أوفيت الكلام على مظاهر هذا في ١ /١٨٣ هامش (١) ثم أقول : وروى البيهقي من طريقين عن الحسن قال : نهى رسول الله ﷺ أن تنكح الأمة على الحرة . ثم قال البيهقي : هذا مرسل إلا أنه في معنى الكتاب ومن قول جماعة من الصحابة رضي الله عنهم .اهـ، وروى مرسل الحسن هذا ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما كما رويا هذا اللفظ عن جماعة من الصحابة والتابعين ، فمن قول جابر بن عبدالله ، والحسن ، وابن المسيب : عند عبد الرزاق ، ومن قول علي وابن مسعود وابن المسيب أيضا عند ابن أبي شيبة ، وروى مالك بإسناده عن سعيد بن المسيب انه كان يقول : لا تنكح الأمة على الحرة فإن أطاعت الحرة فلها الثلثان من القسم .اهـ . انظر سنن الدارقطني ٢ / ٤٤١ وسنن البيهقي ٧ / ١٧٥ و٣٦٩ ـ ٣٧٠ والموطأ لمالك ٢ / ٢٦ ونصب الراية ٣ /١٧٤ .

قوله : **الفضولي** [1] : بضم الفاء نسبة إلى جمع [2] الفضل بمعنى الزيادة[3]، ويراد به في الاصطلاح من يتصرف في حق الغير بدون إذنه .

قوله : **في حق الثانية** : أي في حق الأمة الثانية .

قوله : **فبطل الثاني** : أي نكاح الأمة الثانية ، بعتقها : أي بعتق الثانية .

قوله: **(بخلاف)[4] ما إذا زوج الفضولي أختين[5]**: هذا جواب سؤال وهو أن يقال[6]: لم قلتم إن الواو ليست للمقارنة وقد قلتم ببطلان نكاح الأختين[7] إذا زوجهما الفضولي[8] في عقدين[9] فقال الولي: أجزت هذه وهذه كما في إجازتهما معا[10]، فأجاب عنه وقال: إنما بطل العقدان جميعاً لأن صدر الكلام[11] لجواز النكاح، وفي آخره[12] ما يغيره، لأن جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الأول للزوم الجمع بين الأختين[13]، فلما كان في آخر الكلام مغير توقف أول الكلام على آخره فلزم الجمع بين الأختين وبطل النكاحان جميعاً لا لأن الواو تقتضي المقارنة[14] .

---

(١) انظر هامش (٥) من الصحيفة قبل السابقة وارجع إليه فيما سيذكره العلامة من المتن إلى لفظ: بعتقها.

(٢) في ك : جميع .

(٣) وقد غلب جمعه ـ أعني جمع الفضل ـ على مالا خير فيه ، ثم قيل لمن يشتغل بمالا يعنيه فضولي .

(٤) سقط من ك .

(٥) قال الاخسيكثي بعد عبارته المذكورة في هامش (٥) من ص ٤٣١ : بخلاف ما إذا زوجه الفضولي أختين في عقدتين ، فقال ـ الرجل ـ أجزت هذه وهذه حيث بطلا ـ أي النكاحان ـ جميعا ، لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح ، وإذا اتصل به آخره سلب عنه ـ أي عن الصدر ـ الجواز ، فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء . أهـ. انظر الحسامي ص ١٧٦ .

(٦) في ك : يقول . (٧) في ط : أختين . (٨) من رجل برضاه .

(٩) في ط : عقدتين . قلت : وإنما قال في عقدين : لأنه لو زوجهما في عقد واحد بطل نكاحهما ولا ينفذ بوجه ، بخلاف ما إذا زوجهما في عقدين فإنه يجوز نكاح الأولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما إذا أجازهما الولي بكلامين منفصلين بأن قال : أجزت هذه ، ثم قال بعد ذلك : أجزت هذه .

(١٠) بأن قال الولي أجزتهما ، أما إذا أجازهما والحالة هذه بكلامين منفصلين بطل الثاني كما علمت في الهامش السابق ، ثم اعلم أن السائل ادعى أن المسألة التي ذكرها تدل على أن الواو للمقارنة .

(١١) وهو قوله : أجزت هذه .

(١٢) أي وفي قوله : وهذه (مايغيره) أي صدر الكلام وأوله بسلب الجواز عنه ، لأنه لو لم ينضم نكاح الثانية إلى نكاح الأولى صح نكاح الأولى ، وإذا انضم إليه يبطل لما سيذكر الشارح .

(١٣) نكاحاً .

(١٤) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ /١١٦ وشرح المنار ١ /٤٣٨ وفواتح الرحموت على المسلم١ /٢٣١ .

قوله : **به**[1] : أي بصدر الكلام، **آخره** : أي آخر الكلام ، **عنه** : أي عن النكاح ، قوله : **بمنزلة الشرط والاستثناء** : من حيث تغيير أول الكلام .

قوله : **وقد تدخل الواو على جملة كاملة** [2]: اعلم أن الواو إذا دخلت بين جملتين لا توجب الشركة في الحكم حتى إذا قال رجل لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طالق، يقع على الثانية واحدة لا ثلاث[3]، لأن الشركة في حكم الأولى لاحتياج الثانية فإذا [4] تمت الثانية فلااحتياج وليست الشركة بمقتضى العطف، ألا يرى إلى صورة [5] العطف بلا وبل ولكن كما (في)[6] قولك: جاءني زيد لا عمرو، وكقولك[7]: جاء زيد بل خالد وكقولك: [8] ما رأيت زيداً لكن عمراً ، فهل ترى قط في هذه الصورة شركة في الحكم سوى أن الاشتراك في الاعراب حاصلٌ وليس كلامنا فيه، وسمى بعضهم هذه الواو واو النظم وواو الابتداء، وظن ظناً فاسداً بأنه لو كان للعطف لزم الجمع بين الجمل المتناقضة كقولهم: أكرمت زيداً وأهنت عمراً، ولا نسلم لزوم التناقض، وإنما يلزم ذلك إذا كان مقتضى العطف الجمع بين معنى الجملتين لا محالة، ونحن لا نسلم ذلك لما أريناك[9] من صور العطف بالحروف الثلاث، وإنما العطف للجمع، والجمع حاصل فيما أورده من النظير بين الإسنادين كما في قولك : زيد كاتب وعمرو شاعر .

---

(١) انظر هامش (٥) من الصحيفة السابقة ، وارجع إليه أيضا فيما سيذكر من المتن إلى قوله : بمنزلة الشرط والاستثناء .

(٢) قال الاخسيكثي : وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة في الخبر ، وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق، ان الثانية تطلق واحدة ، لأن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني ـ إليها ـ إذا كان ناقصاً ، فإذا كان كاملاً ـ فيفيد المعنى بنفسه ـ فقد ذهب دليل الشركة ـ وهو الافتقار ـ ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه ، حتى قلنا في قوله إن دخلت الدار فانت طالق وطالق : إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ، ولا يقتضي ـ الثاني ـ الاستبداد به ـ أي بذلك الشرط ـ كانه ـ أي المتكلم ـ أعاده ،وإنما يصار إليه في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا يتصور اهـ انظر الحسامي ص ١٧٦ .

(٣) لان كلا من الجملتين تامة لا تفتقر إحداهما إلى الأخرى ، فقوله : هذه طالق ثلاثاً جملة تامة ، وكذا قوله وهذه طالق جملة مستقلة لا تحتاج إلى أن تشترك في الخبر الأول .

(٤) في ك : وإذا . (٥) في ك : صور . (٦) سقط من ك .

(٧) في ك : وكذلك . (٨) في ك : وقولك . (٩) في ك : رأينا .

قوله: **ولهذا قلنا** (١): إيضاح لقوله لأن الشركة في الخبر(٢) ، بيانه : أن الشركة لما وجبت لافتقار الكلام الثاني قلنا إن الناقصة من الجملتين تشارك الكاملة فيما كملت به بعينه حتى قلنا بوقوع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله عنه (٣) في قول الرجل لامرأته قبل الدخول بها : إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق، لأن الثاني أعني قوله وطالق قد تعلق بعين ذلك الشرط فوقع على الترتيب الملفوظ كما علق، فلو لم يكن الثاني متعلقاً بعين ذلك الشرط واقتضى الاستبداد أعني الانفراد بشرط على حدة وقعت ثنتان بالاتفاق وصار كأنه أعاد الشرط وقال : إن دخلت الدار أنت طالق وطالق إن دخلت الدار(٤) ، بخلاف ما إذا قال فلانة طالق وفلانة حيث يصير كأنه أعاد ما تمت به الأولى ، لأن الاشتراك في تطليقه واحدة لا يتصور كما في قولك : جاءني زيد وعمرو حيث يصير كأنه قال جاءني زيد وجاءني عمرو(٥) لأن الشركة في مجئ واحد لايتصور لأن المجيء عرض لا يقبل الانقسام ، فمحال أن يجئ الشخصان بمجيء واحد ، فلا جرم قدرنا لكل واحد مجيئاً على حدة (٦) .

قوله : **بعينه** (٧) : أي بعين ما تم به الأول .

وقوله : **بعينه** : أي بعين ذلك الشرط المذكور .

قوله: **ولا يقتضي الاستبداد به:** أي (و(٨)) لا يقتضي الثاني الانفراد بالشرط .

قوله : **كأنه أعاده** : أي كأن المتكلم بالتعليق أعاد الشرط .

---

(١) انظر هامش (٢) من الصحيفة السابقة . (٢) انظر أيضا هامش (٢) من الصحيفة السابقة .

(٣) وتقع الثنتان عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله على ما عرفت في قوله : إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق ، لأن هذه نظيرتها .

(٤) ثم في جعله كأنه أعاد الشرط خلاف الأصل إذ الأصل أن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تمت به الأولى بعينه ـ كما تقدم ـ ولا يجعل كأنه أعيد مرة أخرى ، لأن ذلك إضمار ، والإضمار خلاف الأصل ، إذ هو جعل غير المنطوق منطوقا ، وإنما يصار إليه عند الضرورة ، والضرورة هنا متى ارتفعت بالأدنى وهو إثبات الشركة فيما تمت به الأولى لا يصار إلى الأعلى وهو الاضمار ، لأن ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ، أما إذا تعذر إثبات الشركة فحينئذ يصار إليه كما سيذكر العلامة ، ثم اعلم أنه رحمه الله أشار إلى ما ذكرت بقوله الآتي (بخلاف) كذا .

(٥) في ك : عمر .

(٦) انظر التحقيق ص ٣٥٧ وشرح المنار مع حاشية الرهاوي عليه ١ / ٤٤١ وشرح النظامي ص ١٧٧ .

(٧) انظر هامش (٢) من الصحيفة السابقة ، وارجع إليه أيضا فيما سيورده من المتن إلى قوله : كأنه أعاده.

(٨) سقط من ك .

قوله : **وقد تستعار الواو للحال لمعنى الجمع**[1]: يعني قد تستعمل الواو في معنى الحال مجازاً لوجود معنى الجمع في الحال كما في العطف، ألا يرى أن الحال يجامع ذا الحال كالمعطوف يجامع المعطوف عليه كما في قوله تعالى: ﴿ **وفتحت أبوابها** ﴾[2] أي أبواب الجنة، والتقدير: جاؤوها وأبوابها مفتوحة، وإنما ذكر الرب (تبارك)[3] وتعالى بحرف الواو حين ذكر الجنة، ولم يذكر الواو حين ذكر جهنم[4] إشارة إلى مالا يحصى من كرمه، فافهم [5] .

وقال علماؤنا رضي الله عنهم في قول الرجل لعبده : أدِ إليَّ ألفا وأنت حر ، إن الواو فيه للحال ، أي والحال أنك حر عند أدائك ، حتى لا يعتق العبد في الحال ، لأن الأحوال شروط ، وكذا إذا قال للحربي: انزل وأنت آمن ، أي والحال أنك آمن عند نزولك ، حتى لا يثبت الأمن ما لم ينزل لما قلنا [6] .

---

(١) قال الاخسيكثي : وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضا لأن الحال تجامع ذا الحال ، قال الله تعالى : ﴿ حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها ﴾ أي وأبوابها مفتوحة ، وقالوا في قول الرجل لعبده أد إليَّ ألفاً وأنت حر، وللحربي انزل وأنت آمن : إن الواو للحال حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء ،ولا يأمن الحربي ما لم ينزل . اهـ. انظر الحسامي ص ١٧٧ .

(٢) سورة الزمر : الآية ٧٣ .

(٣) ما بين القوسين من ك .

(٤) يشير إلى قوله تعالى : ﴿ وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها ﴾ .

(٥) يوضحه : أنه تعالى لما لم يذكر الواو حين ذكر جهنم دل ذلك على أن أبواب جهنم لا تفتح إلا عند دخول أهلها فيها ،ولما ذكر الواو حين ذكر الجنة دل ذلك على أن أبواب الجنة متقدم فتحها ويعضده قوله تعالى : ﴿ جنات عدن مفتحة لهم الأبواب ﴾ وذلك لأن تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف إكراما له، وتأخير فتح باب العذاب إلى وصول المستحق له أليق بالكرم ، فلذلك جيء بالواو ، كأنه قيل حتى إذا جاءوها وقد فتحت أبوابها قبل ، وجواب إذا محذوف ، أي إذا جاءوها وكانت هذه الأشياء التي ذكرت إلى قوله تعالى : ﴿ فادخلوها خالدين ﴾ دخلوها ونالوا المنى ، وإنما حذف : لأنه في صفة ثواب أهل الجنة ، فدل بحذفه على أنه شيء لا يحيط به الوصف .

(٦) وإنما جعل علماؤنا الواو في المسألتين المتقدمتين للحال لأنه لا يحسن العطف فيهما ، إذ الجملة الأولى منهما فعلية طلبية ، والجملة الثانية منهما اسمية خبرية ، وبينهما كمال الانقطاع و وذلك مانع من حسن العطف ، إذ لابد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف في محله ، فلذلك جعلوها للحال ، ولما صارت للحال ، والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالأداء ، والأمان بالنزول ـ كما ذكر الشارح ـ كما في قوله إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق ، تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول ، وصار كأنه قال : إن أديت إلى ألفا فأنت حر ، وإن نزلت فأنت آمن ، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله (لأن الأحوال شروط) ثم اعلم أن هذا تقرير عامة الكتب ، فإن قيل : ما ذكر عكس ما يقتضيه هذا =

قوله: **وأما الفاء[1] فإنه للوصل والتعقيب[2]**: وعليه إجماع أهل اللغة والفتوى، وإنما قيد بقوله: **للوصل**: احتراز عن كلمة ثم فإنها للتعقيب لكن مع التراخي.

قوله: **ولهذا قلنا [3]**: إيضاح لكون الفاء للوصل والتعقيب، يعني قلنا في قول الرجل: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق: إن الشرط [4] دخول الدار الثانية

= الكلام، فإن الواو دخلت في قوله (وأنت حر) و(أنت آمن) لا في (أد) و(انزل) فيقتضي أن تكون الحرية شرطا للأداء، والأمان شرطا للنزول كما في قوله: أنت طالق وأنت مريضة، إذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه، وإذا ثبت ذلك كانت الحرية والأمان سابقين على الأداء والنزول لأن الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالأداء والنزول، وإذا انتفى التعلق كان كل واحد واقعاً في الحال، قلت: الجواب عنه من وجوه، أحدها: أنه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض، أي الحوض على الناقة، وهو شائع في الكلام، قال تعالى: ﴿ وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾ أي جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التأويلين، وقال رؤبة:

ومهمه مغبرة أرجاؤه ∴ كان لون أرضه سماؤه

والمهمة: المفازة البعيدة، أراد: كان لون سمائه من غبرتها أرضه، فيكون التقدير: كن حراً وأنت مؤد ألفاً، وكن آمناً وأنت نازل، أي أنت حر، وأنت آمن في هذه الحالة، وإنما يحمل على هذا: لأنه لا يصح تعليق الأداء والنزول بما دخل فيه الواو، لأن التعليق إنما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الأداء، أو النزول، فكيف يصح تعليقه، الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط إذا لم ينزل قبله، ولو وجدت الحرية أو الأمان هنا لا يلزم منه الأداء والنزول، ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف أيضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، وانه يورث الكلام ملاحة، والوجه الثاني: أن قوله وأنت حر، وقوله وأنت آمن: من الأحوال المقدرة كقوله تعالى: ﴿ فادخلوها خالدين ﴾ أي مقدرين الخلود في حالة الدخول، لا من الأحوال الواقعة فإن غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والأمان في الحال، فيكون معناه: أد إليَّ ألفاً مقدراً للحرية في حالة الأداء، وانزل مقدراً للأمان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والأمان في حالتي الأداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال، والوجه الثالث: أن الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب الأمر بدلالة مقصود المتكلم، فاخذت حكمه، ويصير معنى الكلام: أد إليَّ ألفاً تصرْ حُراً، وإذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالأداء، والأمان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في قوله: ائتني أكرمك، والوجه الرابع: أن قوله أنت حر: يوجب الحرية للحال لولا قوله أد إليَّ كذا، فبانضمام هذاالكلام إليه تاخر العتق كما يتاخر بانضمام إن دخلت الدار إليه، فكان قوله أد إليَّ كذا بمنزلة إن دخلت الدار في تأخير الحرية عن وقت التكلم، فكان كالشرط من هذا الوجه، وذكر في بعض الشروح أنه لما جعل الحرية حالاً للأداء، أي وصفاً له، لا تثبت سابقاً عليه، إذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف. انظر التحقيق ص٣٥٨ وتيسير التحرير ٢/٧٣ وشرح المنار ١/٤٣٩.

(١) قال الاخسيكثي: وأما الفاء فإنها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق أن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غيرتراخ. أهـ. انظرالحسامي ص ١٧٧.

(٢) أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلا مهلة.

(٣) انظر هامش (١) عاليه. (٤) لوقوع الطلاق.

بعد الأولى بلا تراخ ، حتى إذا دخلت الثانية بعد الأولى بتراخ ، أو دخلت الثانية قبل الأولى لا تطلق ، بخلاف ما إذا قال وهذه الدار .

قوله : **إن الشرط** [١] : بكسر [٢] الهمزة متصل بقوله : قلنا .

قوله : **وقد تدخل الفاء على العلل** [٣] : اعلم أن الأصل في الفاء أن تدخل على الحكم دون العلة [٤] ، لأن وضع الفاء للتعقيب ، والحكم يعقب العلة كما في قولهم : جاء الشتاء فتأهب، وضرب فأوجع، وأطعم فأشبع، إلا أنه ربما تدخل على العلة إذا كانت تقبل الامتداد، لأن الممتد يحصل فيه معنى التعقيب[٥] ، كما في قولهم[٦]: أبشر فقد أتاك الغوث[٧]، قال الخانقاهي: فيه نظر لأن إتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال، والصواب أن هذا فاء دخل في جواب الأمر لتضمنه معنى الشرط والجزاء، فأقول: لا نسلم أن هذا بناء الحكم على الاحتمال، بل هو بناء الحكم على الغالب، لأن الأصل في كل ثابت دوامه، لأن العدم عارض في الثابت، ولا نسلم أنه فاء الجواب، لأنه حينئذ ينقلب المعلول علةً والعلة معلولاً[٨]

---

(١) انظر هامش (١) من الصحيفة السابقة .

(٢) في ط : بكسـرة .

(٣) سأوافيك بعبارة المتن قريباً .

(٤) لأن العلة لا تتأخر عن معلولها ، بل تتقدم عليه فأين التعقيب إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل كما سيذكر العلامة ،وإنما كان دخول الفاء على الحكم هو الأصل : لأن الحكم يترتب على العلة رتبة ، فيتحقق التعقيب كما سيشير إليه .

(٥) فالعلة إذا كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار ، فيصح دخول الفاء عليها .

(٦) لمن هو في قيد ظالم ، أو حبس ذي سلطان ، أو ضيق أو مشقة إذا ظهرت آثار الفرج والخلاص له .

(٧) (أبشر) أي صر ذا فرح وسرور ، من الابشار ، وهو لازم ومتعد ، يقال : بشرته بمولود فابشر، اي صار فرحا مسروراً به ، وهنا بمعنى اللازم ، وإنما قلت أن الإبشار هنا بمعنى اللازم ليصح جعل اتيان الغوث الدائم علة له ، إذ الابشار المتعدي ليست علته ذلك، وإنما علته مجرد اتيان الغوث ، وقوله : أتاك الغوث: أي وجد المغيث ، وإنما عبر بالاتيان عن الوجود : لأن الاتيان مسبب عنه ،وبعد : فإتيان الغوث بالمعنى الذي ذكرته لك علة الإبشار، ولما كان يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب صح دخول الفاء عليها، وتسمى هذه الفاء فاء التعليل ، لأنها بمعنى لام التعليل .

(٨) في ك : معلــول .

فيفسد المعنى، لأنه يصير حينئذ تقدير الكلام: إن أبشرت فقد أتاك الغوث ، وفساده يعلم بأدنى(١) فكر إن شاء الله [تعالى](٢) ، والابشار الفرح .

قوله : **ولهذا قلنا**(٣) : إيضاح لقوله يدخل الفاء على العلل إذا كان ذلك مما يدوم، بيانه : أن الفاء لما جاز دخولها في العلة إذا دامت قلنا في قوله : أد إليَّ ألفاً فأنت حر : إنه يعتق للحال، لأن العتق صفة دائمة فأشبه المتراخي(٤) أي أشبه العتق المتراخي(٥) ، وتقدير الكلام: أد إليَّ ألفا لأنك حر، يعني لأنك عتقت(٦)، وكذا إذا قال لحربيٍّ : انزل فأنت آمن انه(٧) يكون آمنا نزل أو لم ينزل ، لأنتقديره : لأنك آمن ، ولم يجعل تقدير الكلام في الأول : إذا أديت ،وفي الثاني : إن نزلت (٨) : لأن الأصل عدم الاضمار (٩)، وكلامنا بدون الإضمار صحيح (١٠) .

---

(١) في ك : باني : قلت : لكن تداركه الكاتب فوضع الدال فوقه .

(٢) زيادة من ك .

(٣) قال الاخسيكثي : وقد تدخل الفاء على العلل إذا كان ذلك - المذكور وهو العلل - مما يدوم - وجودها - فيصير بمعنى التراخي، يقال : ابشر فقد اتاك الغوث ، ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اد إليَّ الفا فانت حر : إنه يعتق للحال ، لأن العتق دائم فاشبه المتراخي . اهـ . انظر المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٤) في ك : التراخي .

(٥) اعلم أن (العتق) فاعل ، و(المتراخي) مفعول به ، اي أشبه العتق المتراخي عن الحكم وهو الأداء فتتحقق البعدية للعتق لدوامه بالنسبة إلى ابتداء الأداء ، وتحقق التعقيب ، فصح دخول الفاء على العلة في هذا المثال بهذا الاعتبار .

(٦) قوله : (وتقدير الكلام اد إليَّ الفا لانك حر..) الخ : تعليل لقوله قبل ذلك (يعتق للحال) اي في الوقت ، فكانه يقول : وإنما قلنا يعتق في الوقت لان الفاء هنا للتعليل ، إذ العتق علة لاداء لالف ، والعلة متقدمة على المعلول ، فكانه انجز العتق ثم امره باداء الألف ، فيعتق بقوله : فإنك حر في الحل ، فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي العتق ، أما كونه علة فظاهر ،وأما الدوام : فهو لأن العتق دائم كما تقدم .

(٧) أي : قلنا انه يكون آمنا .

(٨) قوله (ولم يجعل تقدير الكلام في الأول إذا أديت ، وفي الثاني ان نزلت) الخ جواب سؤال وهو أن يقال : هلا جعلت قوله (أد إلى الفا) علة ، وقوله (فانت حر) ثابتا به ، وهلا جعلت قوله (انزل) علة ، وقوله (فانت آمن) ثابتاً به ، كما هو حقيقة الفاء ، والأداء ، والنزول صالحان لإضافة الحرية إليهما ، فيصير كانه قال : إذا أديت إلى الفًا فانت حر ، وإن نزلت فانت آمن .

(٩) ولوجعلنا تقدير الكلام في الأول : إذا أديت ، وفي الثاني : إن نزلت : احتجنا إلى إضمار الشرط .

(١٠) وإذا صح الكلام بدون الاضمار لا يصار إليه من غير ضرورة . واعلم انه لا يقال : دخول الفاء على العلة أيضا خلاف الأصل ، لأن موجبه الترتيب ، والعلة سابقة على الحكم ، لأنا نقول : فيما ذهبنا إليه عمل بحقيقة الفاء من وجه ، لأن العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب كما تقدم ، فكان أولى من الاضمار . انظر كشف الأسرار ٢ /١٢٧ وشرح المنار ١ /٤٤٣ والأحكام للآمدي ١ /٩٦ .

قوله : **وأما ثم فللعطف على سبيل التراخي** [(١)]: والمراد من التراخي أن يكون وجود المعطوف بعد وجود المعطوف عليه بمهلة ، بخلاف المعطوف بالفاء فإنه بعد المعطوف عليه بدون مهلة، كما في قولك: جاءني زيد ثم عمرو، وهذا بالاتفاق، والاختلاف في كيفية التراخي، فعند أبي حنيفة [رضي الله عنه][(٢)] هو أن يكون بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه ليحصل كمال التراخي[(٣)]، لأنه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم، وعندهما التراخي في الحكم لا في التكلم[(٤)] لمراعاة معنى العطف ، وما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه أحق، لأن الأصل في كل موجود أن يكون موجوداً من كل وجه لا من وجه دون وجه، وقولهما يقتضي أن يكون التراخي من وجه دون وجه، ولا نسلم أن العطف يقتضي الوصل بين الشيئين لا محالة، ألا يرى أنك إذا قلت جاءني زيد راكباً يقاد بين يديه الجنائب[(٥)] من أقصى بلاد المغرب[(٦)] ثم عمرو، كم بين المعطوف والمعطوف عليه من الفصل، بيان الاختلاف يظهر في قوله لامرأته قبل الدخول: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، فعند أبي حنيفة [رحمه الله][(٧)] يقع الأول ويلغو الباقي[(٨)]، وعندهما

---

(١) قال الاخسيكثي: وأما ثم فللعطف على سبيل التراخي، ثم ان عند أبي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع كأنه ـ أي الكلام الذي دخلت عليه كلمة ثم ـ مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي ،وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم، بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قال أبو حنيفة رحمه الله يقع الأول ـ في الحال وتبين به ـ ويلغو ما بعده، كأنه ـ أي القائل ـ سكت على الأول ، وقالا : يتعلقن جملة وينزلن على الترتيب. أهـ. انظر الحسامي ص ١٧٨ .

(٢) زيادة من ط .

(٣) إذ كلمة ثم موضوعة للتراخي المطلق ، فينصرف إلى الكامل ، وذلك بأن يكون التراخي في التكلم والوجود جميعاً ، إذ لو كان في الوجود دون التكلم لكان ثابتاً من وجه دون وجه كما سيذكره العلامة .

(٤) أي يوجد مدلوله متراخياً كما في كلمة بعد لا في التكلم لاتصاله ظاهراً .

(٥) الجنائب جمع جنبة بفتحات ،وبفتح أوله وسكون ثانيه وهي الناحية ، وجمع جناب بفتحتين وهو الرحل والناحية أيضا ، وجمع جنابة كسحابة وهي الناقة تعطيها القوم مع دراهم ليميروك ـ بفتح الياء ـ عليها ، قلت : وما عدا الناحية هو المناسب هنا ... انظر القاموس ١ /٤٢ .

(٦) في ك : العرب .

(٧) زيادة من ط .

(٨) أي يقع الأول في الحال ويلغو ما بعده ، لأنه لما صار كأنه سكت ثم استأنف لا يتوقف أول الكلام على آخره إن وجد المغير في آخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال ، فيقع الأول في الحال وتبين لا إلى عدة ، فيلغو ما بعده ضرورة كما إذا وجد السكوت حقيقة .

يتعلق الجميع (وتقع الواحدة)[1] عند الشرط ويلغو الباقي[2] ، وفي المدخولة يقع الأوليان [3] وتتعلق الثالثة عند أبي حنيفة [رحمه الله][4] وعندهما يتعلقن [5] ويقعن جميعاً، هذا فيما إذا أخر الشرط ، أما إذا قدمه : ففي غير المدخولة : عندأبي حنيفة (رضي الله عنه) [6] يتعلق الأول ويقع الثاني[7] ويلغو الثالث[8] ، وعندهما يتعلق الكل فلا يقع عند وجود الشرط إلا الأول ، وفي المدخولة : عند أبي حنيفة [رحمه الله][9] يتعلق الأول ويقع الأخيران في المحال ، وعندهما يتعلق الكل ويقع الكل عند الشرط [10] .

قوله : **كأنه مستأنف حكماً** [11] : يروى بكسر النون وفتحها ، وقد حصل لي السماع عند بعض شيوخي بالكسر ، وعند بعضهم بالفتح ، وجه الكسر على إرادة

---

(١) في ط : ويقع الواحد .
(٢) اعلم أن عند الصاحبين رحمهما الله يتعلق الكل بالشرط في هذا الوجه وكذا في الوجوه الثلاثة الآتية ، وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط ، لأن كلمة ثم للعطف بصفة التراخي ، فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ، ولمعنى التراخي يقع مرتبا ، فإذا كانت المرأة مدخولا بها تطلق ثلاثا ، وإن كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة .
(٣) في ك : أوليان . قلت : ووقوع الأوليان عنده في الحال .
(٤) زيادة من ط .
(٥) في ك : يتعلق .
(٦) سقط من صلب ك ،وتداركه الناسخ على الهامش .
(٧) لبقاء المحل ، إذا الأول تعلق بالشرط فلا يفوت به المحل .
(٨) لأنها بانت لا إلى عدة ، واعلم أنه لا يقال : ينبغي أن يلغو الثاني أيضا لأن الكلام الثاني لما انقطع عن الأول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا تثبت له شركة فيما تم به الأول ، ولا يصير ذلك كالمعاد فيه أيضا لأن ذلك إنما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم، فيبقى قوله (ثم طالق) بلا مبتدأ ، ولو استانف به حقيقة لا يقع شيء ، فكذا إذا صار مستانفاً حكماً ، لانا نقول : صحة العطف مبنية على الاتصال صورة، وذلك موجود هنا ، فاما التعليق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ، ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل ، حتى لو قال إن دخلت الدار وأنت طالق : لا يثبت التعليق بالشرط يوضحه : أنه لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق طالق طالق : لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن تثبت الشركة فيما تمت به الجملة الأولى للإتصال صورة ، ويمكن ذلك بدون العاطف بأن يجعل خبراً بعد خبر .
(٩) زيادة من ط .
(١٠) انظر التحقيق ص ٣٦٠ واصول السرخسي ١ /٢٠٩ وشرح المنار ١ /٤٤٨ .
(١١) انظر هامش (١) من الصحيفة السابقة وارجع إليه أيضا فيما سيورده من المتن إلى قوله: دون التكلم.

المتكلم (و)[1] وجه الفتح على إرادة الكلام ، أي كأن المتكلم مستأنف ، أو كأن الكلام مستأنف حكماً أي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة ، لأنه لم يستأنف حقيقة لوصل المعطوف بالمعطوف عليه ، لكن جعل بمنزلة المستأنف . قوله : **قولاً بكمال التراخي :** أي للقول بكمال التراخي ، وبيان الكمال مر . قوله : **في الوجود :** أي في وجود الحكم وهو الطلاق ، **دون التكلم :** وهو السبب .

قوله : **وقد يستعار بمعنى الواو** [2] **:** ووجه الاستعارة هو الاتصال بين ثم والواو من حيث أن الواو لما كان موضوعاً لمطلق الجمع دل بإطلاقه على الجمع بالتراخي ، وإنما لم (يحمل)[3] على الحقيقة في قوله تعالى : ﴿ **ثم كان من الذين آمنوا** ﴾ [4] بل حمل على المجاز لأن أول الآية وهو قوله تعالى : ﴿ **فلا اقتحم العقبة . وما أدراك ما العقبة فك رقبة أو (إطعام)**[5] **في يوم ذي مسغبة . يتيماً ذا مقربة أومسكيناً ذا متربة**﴾[6]يدل على تقدير الحمل على الحقيقة أن يكون النجاة للبعد قبل الإيمان[7] ،فحمل على المجاز لأجل هذا كما في قوله

---

(١) سقط من ك .

(٢) قال الاخسيكثي: وقد تستعار ـ اي كلمة ثم ـ لمعنى الواو ، قال الله تعالى : ﴿ ثم كان من الذين آمنوا ﴾. انظر الحسامي ص١٧٩ .

(٣) سقط من ك .

(٤) سورة البلد : الآية ١٧ .

(٥) في ك : أطعم . قلت : اي بفتح الهمزة والميم فعلا ماضياً ،وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو والكسائي ، وقرا هؤلاء (فك) بفتح الكاف فعلا ماضياً ايضاً على انه بدل من قوله : (اقتحم) فهو تفسير وبيان له كانه قيل فلا فك... الخ، ووافقهم ابن محيصن واليزيدي والحسن ، وقرا الباقون برفع الكاف اسما (رقبة) بالجر مضافاً إليه ـ وهي منصوبة على المفعولية في القراءة السابقة ـ (أو إطعام) بكسر الهمزة ، وألف بعد العين ، ورفع الميم منونة، و(فك) خبر محذوف كما سيذكرا لشارح . انظر إتحاف فضلاء البشر ص٤٣٩ .

(٦) سورة البلد : الآيات ١١ ـ ١٦ .

(٧) وذلك لا يجوز ، إذ الإيمان هو الأصل المقدم الذي تبتنى عليه سائر الأعمال الصالحة، وهو شرط صحتها ، فلا يكون فك الرقبة والإطعام معتبرين قبله كالصلاة قبل الطهارة ، فعرفنا انه بمعنى الواو . قال الزمخشري في مثل هذا الموضع : إن كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين ، كما انها لبيان تباين الوقتين في جاء زيد ثم عمرو ، وقال في هذه الآية: جاء بثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت ، لان الإيمان هو السابق المقدم على غيره . أهـ وذكر النسفي في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود ، اي ثم أخبركم أن هذا لمن كان مؤمنا . أهـ .

تعالى : ﴿ ثم الله شهيد ﴾ (١) أي والله شهيد (٢) ، لأن التعقيب والتراخي في (صفات الله)(٣) تعالى لا يجوز (٤) .

قوله تعالى : ﴿ فلا اقتحم العقبة ﴾ قال الأزهري (٥) معناه : فلم يقتحم العقبة الشاقة ، أي لم يقطعها ، واقتحامها فك(٦) رقبة ، أي الجواز عليها يكون بفك رقبة ، وقال ابن عرفة : فلا اقتحم العقبة أي لم (٧) يتحمل الأمر العظيم في طاعة الله [تعالى(٨)] وقوله : ﴿ ذي مسغبة ﴾ أي ذي مجاعة ، وقوله : ﴿ ذا مقربة ﴾ أي ذا قرابة ، وقوله : ﴿ ذا متربة ﴾ أي لصق(٩) بالتراب من فقره (١٠) .

قوله : وأما بل فموضوع لإثبات ما بعده (١١) : أي فهو موضوع ، والضمير

---

(١) سورة يونس : الآية ٤٦ .

(٢) وإنما كانت (ثم) في هذه الآية بمعنى الواو لتعذر العمل بحقيقتها، لأنه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم إليه كما هو شهيد بعد ذلك كما أشار إليه الشارح بالكلي الذي سيذكره ، فكانت بمعنى الواو كما في قول الشاعر:

إن من ساد ثم ساد أبوه .·. ثم قد ساد قبل ذلك جده

قال الزمخشري : المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كأنه تعالى قال : ثم الله يعاقب على ما يفعلون ، وقال : ويجوز أن يراد أن الله مؤد شهادته على أفعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم وألسنتهم وأيديهم وأرجلهم شاهدة عليهم . أهـ .

(٣) في ك : صفاته .

(٤) انظر كشف الأسرار ٢ /١٣٢ وأصول السرخسي ١ /٢١٠ والكشاف ١ /٣٤٧ و٢ /٣٧٣ .

(٥) هو محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (أبو منصور) أحد الأئمة في اللغة والأدب ، ولد سنة ٢٨٢هـ في هراة بخراسان ، ونسبته إلى جده الأزهر عني بالفقه على مذهب الشافعي فاشتهر به أولا ، ثم غلب عليه التبحر في العربية فرحل في طلبها ،وقصد القبائل ، وتوسع في أخبارهم ، ولما أسرته القرامطة كان مع فريق من هوازن يتكلمون بطباعهم البدوية ، ولا يكاد يوجد في منطقهم لحن ، كما قال في مقدمة كتابه تهذيب اللغة، وتوفي بهراة سنة ٣٧٠هـ ، من كتبه أيضا : غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء ، وتفسير القرآن ، وغيرهما انظر ذيل الفوائد البهية ص ٢١٨ وطبقات الشافعية الكبرى ٢ /١٠٦ ووفيات الأعيان ١ /٦٣٥ ومعجم الأدباء ١٧ /١٦٤ وآداب اللغة ٢ /٣٠٨ .

(٦) في ك : بفك . (٧) في ك : لا . (٨) زيادة من ك .

(٩) في ك : لزق .

(١٠) انظر الكشاف ٢ /٤٧٣ .

(١١) قال الأخسيكثي : وأما بل فموضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله ، يقال : جاءني زيد بل عمرو . أهـ . انظر الحسامي ص ١٧٩ .

في بعده راجع إلى بل، وكذا في قبله، وهذا[١] معنى قولهم بل للإضراب عن الأول والإثبات للثاني، ألا ترى أنك في قولك جاءني زيد بل عمرو: أثبت المجيء أولاً لزيد، ثم أضربت عنه (أي)[٢] أعرضت عنه[٣] وأثبته لعمرو[٤]، واعلم أنه لو قال لامرأته المدخول بها: أنت طالق واحدة بل ثنتين: تطلق ثلاثاً بالاتفاق[٥] ولو قال لفلان عليَّ ألف بل ألفان، ففيه خلاف، فعند زفر [رحمه الله][٦] تلزمه ثلاثة آلاف[٧] قياساً على الطلاق، والجامع عدم قدرته على إبطال الأول[٨]، وعند علمائنا[٩] الثلاثة (رضي الله عنهم يلزمه)[١٠] ألفان[١١]، والفرق بينهما: أن كلمة بل لتدارك الغلط، والطلاق لا يحتمل التدارك[١٢]، والإقرار يحتمله لأنه إخبار[١٣] كما في قولك سني ثمانون بل تسعون، لا يفهم من هذا أن سنه تسعون منضماً إلى ثمانين، بل يفهم منه

---

(١) يشير إلى ما ذكره صاحب المتن وقد دونته لك في الهامش السابق.

(٢) سقط من ك. (٣) على سبيل التدارك للغلط.

(٤) هذا في الاثبات، وأما في النفي كما إذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو: فيحتمل وجهين، أحدهما: أن يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو. فكانك قصدت أن تثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو، والثاني: أن يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو، فيكون نفي المجيء ثابتاً لزيد، ويكون إثباته لعمرو، ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا، كذا قاله الامام عبدالقاهر. وقد تدخل على (بل) كلمة (لا) تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة، ثم إنما يصح الإضراب عن الكلام بهذه الكلمة (بل) إذا كان الصدر محتملاً للرد والرجوع، فإن كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض، فيعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب، وهذا ما أشار إليه شارحنا بقوله: واعلم أنه لو قال.. الخ.

(٥) لأنه لا يملك الرجوع عما أوقع.

(٦) زيادة من ط.

(٧) وهو القياس.

(٨) يوضحه: أن كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الأول وإقامة الثاني مقامه، ورجوعه عن الإقرار بالألف باطل، واقراره بالألفين على وجه الاقامة مقام الأول صحيح، فيلزمه المالان كما لو قال علي ألف درهم بل ألف دينار، أو قال لامرأته أنت طالق واحدة لا بل ثنتين، والجامع ما ذكره الشارح.

(٩) في ط: علمـــاء.

(١٠) سقط من ك.

(١١) وهو الاستحسان.

(١٢) لأن الطلاق إنشاء، اي إخراج من العدم إلى الوجود وبعد ما ثبت وجود الشيء لا يمكن تداركه بأن يجعل غير موجود في تلك الحالة، فلا يصح استدراكه.

(١٣) والغلط في الأخبار قد يتمكن.

أن سنّهُ ثمانون مع عشرة أخرى[1]، ففي قولك: بل ألفان كذلك ، يعني عليٌ ألف آخر مع هذا الألف المقـربه أولاً ، ولهذا قلنا [2] انه لو قال كنت طلـقت أمس زينب واحدة بل ثنتين: تقع الثنتان، لأنه إخبارٌ محتمل للغلط بخلاف الانشاء، أما في غير المدخول بها لو قال أنت طالق واحدة بل ثنتين: تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة[3]، هذا في التنجيز ، أما إذا علق وقـال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين، أو لا بل ثنتين: تقع الثلاث بالاتفاق ،وهذا في المدخول بها ظاهر، وكذا في غير المدخول بها لأنه لما علق الأول لم تنتف المحلية، بخلاف صورة التنجيز، والفرق لأبي حنيفة رحمه الله بين العطف بالواو[4] وبين العطف ببل، إذ في العطف بالواو لا يقع إلا واحدة في غير المدخول بها، وفي العـطف ببل تقع الثلاث: أن الواو للعطف على وجه التقدير[5]، فلما وقع الأول بانت [6] المرأة وانتـفت المحلية، وبل للـعطف على وجه الإبطال[7]، وليس في وسـعه إبطال الأول فلم يثبت، وفي وسـعـه إثبات الثاني بشرط على حدة[8]

---

(١) قوله : (بل يفهم منه أن سنه ثمانون مع عشرة أخرى) يشير به إلى أن المراد من تدارك الغلط في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد ما أقر به أولا ، لا بنفي أصله ، فإن أصله داخل في الكلام الثاني، فلو صح التدارك بنفي أصله لاجتمع النفي والإثبات في شيء واحد وذلك باطل ، فعلم أن تدارك الغلط في هذا الكلام بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول تقديراً ، فكأنه قال : سني ثمانون ليس معها غيرها ، ثم استدرك النفي بقوله : بل تسعون ، أي غلطت في نفي الغير عنها ، بل مع تلك الثمانين عشرة أخرى .

(٢) أي في الاستحسان خلافا لزفر ايضا .

(٣) وبيـانه : أنه قصد الرجوع عن الأول بإثبات الثاني مقامه ، ولم يقدر على الرجوع لأنه لازم ، ولا على إقامة الثاني مقامه وإيقاعه ، لأنها لم تبق محلاً بوقوع الأول ، فلغا آخر كلاه .

(٤) فيما إذا قال لامرأته قبل الدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق .

(٥) هكذا في النسختين ، ولعل صحته (التقرير) بدليل ما سيقوله في بل ، وبدليل ما ذكر في المصادر الأخرى ، أي على وجه تقرير الأول ، فيصير ما بعد الواو معطوفا على سبيل المشاركة ، فيصير متصلاً بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفردا بشرطه ، لأن حقيقة الشركة في اتحاد الشرط ، فيصير الثاني متصلاً به بواسطة الأول ، فقد جاء الترتيب ، فإذا وجد الشرط ينزل على الوجه الذي تعلق .

(٦) في ك : وبانت .

(٧) أي على وجه الابطال للأول وإقامة الثاني مقامه ، فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول .

(٨) وذلك ليتصل الثاني بالأول بلا واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار ، فيصير كالحلف باليمينين ، قال فخر الإسلام البزدوي في بعض تصانيفه: وإنما قلنا انه يجعل بمنزلة يمينين : لأنه لو لم يجعل الشرط مدرجاً صار معطوفاً وهو يقتضي المعطوف عليه ، لأنه بدونه لا يتصور فتثبت =

لأنه لم تنتف المحلية بعد، لكون الأول معلقاً فثبت ما في وسعه، فصار كأنه قال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار، فصار كلامه بمنزلة اليمينين[1] وليست إحدى اليمينين بأولى من الأخرى فوقعتا جميعا عند الشرط ، بخلاف صورة العطف بالواو فإن اليمين هناك واحدة فوقعت كما علقت مرتبة فبانت بالأولى [2].

قوله : **ليتصل به بغير واسطة** [3] : أي ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة ، لأنه رجع عن الأول ، بخلاف العطف بالواو .

قوله : **فيصير** : بنصب الراء معطوف على قوله ليتصل .

قوله : **فيثبت ما في وسعه** : وهو إفراد الثاني بالشرط .

= الواسطة حينئذ بين الجملتين ، ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة ، بل موجبها ـ يعني موجب بل ـ ما ذكرنا من إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه .... الخ ما ذكرته في هامش (٧) من الصحيفة السابقة فصار كأنه أعاد الشرط . قلت : وسيتضح ذلك بعبارة أبي اليسر التي سأذكرها في الهامش بعد التالي .

(١) في ك : اليمين .

(٢) ويوضح ما ذكره الشارح من الفرق لأبي حنيفة رحمه الله بين العطف بالواو ، وبين العطف ببل في هذه المسألة قول أبي اليسر رحمه الله : إنما يقع ثلاث تطليقات عند الشرط ـ يعني في صورة العطف ببل ـ لأنه لما قال إن دخلت الدار فانت طالق : فقد تعلق الطلاق بالشرط، فإذا قال لا بل تطليقتين : فقد قصد الرجوع وإقامة التطليقتين مقامه ، فلا يصح الرجوع لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم ، وتعليق الثنتين بالشرط يصح لأنه في وسعه وقد أتى به ، لأن اللفظ ينبئ عنه ، فيجعل كان الشرط ثبت هنا مذكوراً إلا انه حذف اختصاراً ، فيصير كانه قال لامراته إن دخلت الدار فانت طالق ، ثم قال إن دخلت الدار فانت طالق ثنتين ، فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث ، وهذا بخلاف قوله لامراته قبل الدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ، حيث تقع واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله ، لأن الواو ما وضعت للاستدراك ، ولكنها للعطف فالأول تعلق بالشرط بلا واسطة ، والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة ، فإذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق ، وهذا لأن المعطوف عليه إنما يجعل مكرراً إما للضرورة ، أو لأن اللفظ دال عليه لغة ، أما الضرورة فمثاله : قوله جاءني زيد وعمرو ، ثبت مجئ كل واحد منفرداً ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بمجيء واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل ، فإنه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا . أهـ . انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ / ١٣٥ وأصول السرخسي ١ / ٢١٠ وشرح المنار ١ / ٤٥١ .

(٣) قال الاخسيكثي : وقالوا جميعاً فيمن قال لامراته قبل الدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار ، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله ، لأنه لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول ، وليس في وسعه ذلك ، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل به بلا واسطة ، فيصير بمنزلة الحلف بيمينين، فيثبت ما في وسعه . أهـ . انظر الحسامي ص١٧٩ . وارجع إلى هذه العبارة فيما سيذكره من المتن إلى قوله : فيثبت ما في وسعه .

قوله: **وأما لكن فللاستدراك بعد النفي**[(١)]: والمراد بالاستدراك إزالة الوهم[(٢)]. اعلم أن العطف بلكن إنما يكون بعد النفي إذا كان عطف مفرد على مفرد، أما إذا كان عطف جملة على جملة: تقع بعد النفي والإثبات ، لكن الشرط أن تكون الثانية نفياً إذا كانت الأولى إثباتاً، كما أن الشرط أن تكون الثانية إثباتاً إذا كانت الأولى نفياً، فعن هذا قالوا: إن لكن تجيء لترك قصة مخالفة إلى قصة، بيانه في المفرد قولك ما جاءني زيد لكن عمرو، فلوقلت: جاءني زيد لكن عمرو: لا يجوز، بخلاف العطف بكلمة بل[(٣)]، وبيانه في الجملة إذا كانت الأولى إثباتا قولك جاءني زيد لكن عمرو[(٤)] (لم[(٥)]) يجئ، وبيانه في الجملة إذا كانت الأولى نفياً قولك ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني، وينبغي لك أن تعرف أن المخالفة بين الجملتين لا يلزم أن يكون صريحاً [(٦)] بل قد يجوز المخالفة من جهة المعنى كما في قولك زيد عالم لكن عمرو جاهل، والجملة الثانية وإن كانت إثباتاً بعد إثبات، تضاد الأولى من جهة المعنى، فإنه نفي بعد إثبات في المعنى لأن الجهل ضد العلم، وينبغي لك أن تعرف أيضا أن لكن إنما تكون للعطف إذا كانت مخففة، فإذا كانت مشددة فلا، ثم اعلم أن مذهب يونس [(٧)]

---

(١) هذا في عطف المفرد على المفرد ، وأما في عطف جملة على جملة فيجوز وقوعها بعد الايجاب أيضا كما ستعرف ، وساوافيك بالمتن في مكان لاحق .

(٢) الناشئ من الكلام السابق .

(٣) فإن كلمة بل يستدرك بها بعد النفي والاثبات ، وفرق آخر وهو أن موجب الاستدراك بلكن : إثبات ما بعده ، فاما نفي الأول فليس من أحكامها ، بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحاً ، بخلاف كلمة بل فإن موجبها وضعاً نفي الأول وإثبات الثاني ، يوضحه : أن في قولك : ما جاءني زيد لكن عمرو: انتفى مجئ زيد بصريح هذاالكلام ، لا بكلمة لكن ، فإنه لو سكت عن قوله لكن عمرو : كان الانتفاء ثابتا أيضا ، وفي قولك : جاءني زيد بل عمرو : انتفى مجئ زيد بكلمة بل ، لا بصريح الكلام ، فإنه لو سكت عن قوله بل عمرو : لا يثبت الانتفاء ، بل يثبت ضده وهو الثبوت .

(٤) (عمرو) في هذه الجملة وفي الجملة التالية : مرفوع بالابتداء ، وما بعده خبره .

(٥) في ك : ولم .

(٦) في ك : تصريحاً .

(٧) هو يونس بن حبيب الضبي بالولاء (أبو عبدالرحمن) ويعرف بالنحوي ، علامة بالأدب كان إمام نحاة البصرة في عصره ، وهو من قرية (جبل) بفتح الجيم ، وضم الباء المشددة على دجلة بين بغداد وواسط ، أعجمي الأصل ، أخذ عنه سيبويه ، والكسائي والفراء ، وغيرهم من الائمة ، ولد سنة ٩٤هـ على الأصح ، وتوفي سنة ١٨٢هـ ومن كتبه : (معاني القرآن) كبير وصغير ، و(النوادر) و(الأمثال) . انظر المعارف ص ٢٣٥ ووفيات الأعيان ٢ / ٥٥١ ونزهة الألبا ص ٥٩ والاعلام ٩ / ٣٤٤ .

أن لكن ليست بحرف عطف وأن الاسم بعدها يكون محمولاً على عامل مضمر، فإذا قلت (ما[1]) جاءني زيد لكن عمرو: كان التقدير: جاءني عمرو، وإذا قلت: ما رأيت زيداً لكن عمراً : كان التقدير: لكن رأيت عمراً وإذا [2] قلت: ما مررت بزيد لكن عمرو: كان التقدير : لكن مررت بعمرو (وأيضاً[3]) يدخل عليه[4] حرف العطف ، فلو كانت للعطف لم يجز دخول حرف العطف على حرف العطف ، فأقول : لا نسلم أن الاسم محمول على عامل مضمر ، فلو كان كذلك لكان عطف جملة على جملة لا عطف مفرد على مفرد ، وهذا لأن المقدر كالملفوظ ، ولا نسلم أن لكن بعد ما دخل عليها حرف العطف بقيت عاطفة، بل صارت محضة لمعنى الاستدراك ، ألا يرى إلى قولهم : قرأت العلوم حتى السحر وحتى الإكسير [5] ، أن حتى (فيه)[6] صارت مجردة لمعنى الغاية بدخول الواو عليها فكذا فيما نحن فيه [7] .

قوله : **غير أن العطف به** [8] : أي بلكن [9] **إنما يستقيم عند اتساق الكلام:** والاتساق في اللغة الانتظام من وَسَقَه إذا جمعه والمراد به: أن يكون الثاني متصلاً

---

(١) سقط من ك .

(٢) في ك : فإذا .

(٣) في ك : أيضاً .

(٤) في ك : على .

(٥) الإكسير بكسر الهمزة : الكيمياء . انظر القاموس ١ /٤٤٦ .

(٦) سقط من ك .

(٧) انظر التحقيق ص ٣٦١ والمفصل في علم العربية ص٣٠٥ والقاموس ٢ /٥٦٢ وشرح شواهد المغني ص ٢٣٩ والمقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية ٤ / ١٧٩ .

(٨) قال الاخسيكثي : وأما لكن فللاستدراك بعد النفي ، تقول ما جاءني زيد لكن عمرو ، غير أن العطف به إنما يستقيم عند اتساق الكلام ، فإذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ـ حال كون المقر له قائلا ـ ما كان لي قط لكنه ـ أي العبد ـ لفلان آخر ، تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني ، وإلا فهو مستأنف كالمزوجة بمائة تقول لا أجيزه ـ اي النكاح ـ لكن أجيزه بمائة وخمسين ، فإنه ينفسخ العقد ـ بهذا القول ـ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه ، فلم يتسق الكلام . اهـ . انظر الحسامي ص ١٧٩ .

(٩) في ك : بكـن .

بالأول[١] من غير أن تكون مضادة بينهما[٢]، بيانه: أن لكن حرف عطف موضوع للاستدراك بعد النفي على أن يتعلق النفي بالإثبات[٣] إذا كان الكلام متسقاً، أما إذا لم يكن متسقاً فيكون المذكور بعد لكن مستأنفاً مقطوعاً عن الأول، وتظهر فائدة هذا فيما إذا قال هذا العبد الذي في يدي لفلان، فقال فلان [٤] ما كان لي قط، ولكن لفلان، يعني إنساناً آخر، فإن وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط: يجعل النفي متعلقاً بالإثبات[٥]، ويكون العبد للمقر له الثاني، بأن يكون قوله لكن بياناً لنفي الأول[٦] ملكه إلى الثاني، وإن فصل كان رداً للاقرار، ونفيا لملكه أصلاً، فرجع الملك إلى المقر، ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان، لأنه حينئذ يكون شهادة فرد، وبها لا يثبت الملك، تلخيصه: أن في صورة الوصل كان يحتمل نفي الملك أصلاً [٧]، ويحتمل نفي الملك إلى غيره[٨]، فبالوصل علم أنه لم يرد نفي الملك أصلاً[٩]، فصار للمقر له الثاني، بخلاف صورة الفصل فإنه لو كان مراده نفي الملك إلى غيره لوصل، فعلم أنه أراد نفي الملك أصلاً [١٠]، وتظهر أيضا فيما إذا زوجت الأمة نفسها بغير إذن مولاها بمائة ، فقال المولى: لا أجيزه ولكن أجيزه بمائة وخمسين، أو قال

---

(١) أي أن يكون الكلام متصلاً بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف .

(٢) بأن يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ،ولا يناقض آخر الكلام أوله ، كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو ، فإذا فات أحد المعنيين ـ الذين ذكرهما الشارح لتحقق الاتساق بقوله والمراد به .. الخ ـ لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك ، فيكون كلاماً مستأنفاً كما سيذكر .

(٣) المذكور بعد لكن . (٤) في ك : الفـــلان .

(٥) المذكور بعد لكن . (٦) أي المقر له الأول ، أو فلان الأول .

(٧) فإن قوله : (ما كان لي قط) تصريح بنفي ملكه عن العبد ، فيحتمل أن يكون نفيا عن نفسه أصلاً من غير تحويل إلى آخر ، فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر ، لأنه خرج جوابا لكلام المقر ، والمقر له متفرد برد الاقرار ، فيرتد برده ، ويرجع العبد إلى المقر الأول .

(٨) أي ويحتمل أن يكون مراده بهذاالكلام نفي الملك عن نفسه إلى المقر له الثاني ، فيكون تحويلاً ، لا رداً للاقرار ، ويصير قابلا له مقراً به لغيره .

(٩) وإنما أراد نفي الملك عن نفسه إلى المقر له الثاني ، وصار قوله (ما كان لي قط) كالمجاز بمنزلة قوله لفلان عليّ ألف درهم وديعة ، فيصير قوله على مجازاً للحفظ إذا وصله بالكلام فكذلك هنا .

(١٠) فكان قوله (ما كان لي قط) تكذيباً للمقر حملا للكلام على الظاهر ، وكان قوله : (لكنه لفلان) بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الأول ، وبشهادة الفرد لا يثبت الملك ، فيبقى العبد ملكا للمقر الأول .

ولكن زدني في الصداق خمسين درهما، أو قال: لكن أجيزه إن زدتني خمسين، فالعقد باطل وصل أم فصل، لوجود المضادة المبطلة للاتساق، أعني مضادة إجازة النكاح مع عدمها، وهو معنى قول المصنف لأنه نفي فعل وإثباته بعينه[١]، وقد استشهد أبو بكر الجصاص الرازي في شرح الجامع الكبير[٢] في هذه المسألة بمسألة أخرى وقال: ألا ترى أنه لو قال لها أنت طالق ولكن إن دخلت الدار فأنت طالق، يكون الأول واقعاً في الحال لكون لكن لاستئناف كلام غير معلق بالأول[٣].

قوله: **يقول** [٤]: بالياء المنقوطة بنقطتين تحتانيتين جملة حالية، أي يقول المقر له، قوله: **حتى استحقه الثاني**: أي المقر له الثاني، هذا في صورة الوصل، وقد مر بيانه، وإنما لم يقيد المصنف بالوصل لأنه فهم من لفظ الاتساق، قوله: وإلا فهو مستأنف: أي وإن لم يتسق الكلام فالكلام مستأنف مقطوع عن [٥] الأول، قوله: كالمزوجة بمائة: بفتح الواو، تقول: أي تقول المزوجة، يعني أن الفضولي زوجها بمائة، فقالت وهي حرة عاقلة بالغة: لا أجيزه ولكن أجيزه بمائة وخمسين، فالعقد ينفسخ. قوله: **لأنه نفي فعل وإثباته بعينه**: أي لأن قولها نفي النكاح وإثبات النكاح بعينه، فإن قلت لا نسلم أنه نفي فعل وإثباته بعينه، لأن النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين، قلت: لا نسلم المغايرة لأن المال تبع في العقد، ألا يرى أنه لو لم يذكر المال في صلب العقد أصلاً لايفسد العقد، ووجوب مهر المثل لإبانة خطر المحل، ولئن

---

(١) انظر هامش (٨) من الصحيفة قبل السابقة.

(٢) لما كان الجامع الكبير في الفروع للإمام محمد بن الحسن الشيباني مشتملا على عيون الروايات ومتون الدرايات بحيث يكاد أن يكون معجزا: امتدت أعناق ذوي التحقيق نحو تحقيقه، فكتبوا له شروحاً، ومن هذه الشروح عليه شرح للإمام أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي. انظر كشف الظنون ١/ ٥٦٧.

(٣) انظر شرح الجصاص للجامع الكبير ج٢: الورقة ٨٨ من النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٥ فقه حنفي.

(٤) انظر هامش (٨) من الصحيفة قبل السابقة، وارجع إليه فيما سيذكره الشارح من المتن إلى قوله: لأنه نفي فعل وإثباته بعينه.

(٥) في ك: من.

سلمنا لكن نقول إن النكاح الموقوف للإجازة انفسخ بالرد ، فما لحقه الإجازة ليس بمنعقد بعد لعدم الايجاب والقبول [1] .

قوله : **وأما أو فتدخل** [2] **بين اسمين**[3] : كقولك زيد أو عمرو قام ، أو فعلين : كقولك كل السمك أو اشرب اللبن ، فيتناول أحد المذكورين[4]: هذا لبيان ما لأجله وضعت كلمة أو، أعني أنها وضعت لتناول أحد المذكورين[5]، وإن دخلت: أي كلمة

---

(١) انظر التحقيق ص ٣٦٢ وأصول السرخسي ١ /٢١١ وشرح المنار ١ /٤٥٣ والتوضيح مع التلويح ١ /٣٦٣ .

(٢) في ك : فيدخل .

(٣) قال الاخسيكثي: وأما أو فتدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين ، فإن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك، وإن دخلت في الابتداء والانشاء أوجبت التخيير . أهـ. انظر الحسامي ص ١٨٠ .

(٤) فإن كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لأحدهما، وإن كانا جملتين يفيد حصول مضمون أحدهما .

(٥) وذلك مختار شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي ، وإليه ذهب عامة أهل اللغة وأئمة الفقه، لأنها ـ أعني كلمة أو ـ في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى، فعرفنا أنها وضعت له، قال الله تعالى: ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ والواجب أحد الأشياء حتى لو كفر بالأنواع كلها كان مؤديا بأحد الأنواع لا بالجميع كما قاله البعض، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ﴾ الواجب واحد منها، وكذا الجائي في قولك جاءني زيد أو عمرو أحدهما لا كلاهما، وذهب القاضي الامام أبو زيد الدبوسي، وأبو إسحاق الاسفرايني، وجماعة من النحويين إلى أن كلمة (أو) للشك ، لأنك إذا قلت رأيت زيدا أو عمرا : لا تكون مخبراً عن رؤيتهما جميعاً ، ولكنك تكون مخبراً عن رؤية أحدهما على سبيل الشك ، فإنك قد رأيت أحدهما ، ولكن شككت في معرفته ، حتى احتمل كل واحد منهما أن يكون هو المرئي وأن لا يكون، إلا أنها إذا استعملت في الايجابات والأوامر والنواهي لم توجب شكا، وإنما توجب التخيير أو الاباحة، لأن الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك إنما يكون في الاخبارات، فأما الانشاءات فلا يتصور فيها شك ولا التباس، لأنها لإثبات حكم ابتداءاً وقد اختار الشارح رحمه الله المذهب الأول كما يدل عليه قوله فيما يأتي (والأصل في استعمال أو على ثلاثة أوجه إذا أريد بها الحقيقة) واختاره أيضا صاحب التحقيق والكشف فقال: والصحيح مذهب العامة، لأن الشك ليس معنى يقصد بالكلام وضعاً، أي ليس بمقصود في المخاطبات بحيث توضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام، وليس معناه أن الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ، لأن لفظ الشك قد وضع لمعناه، بل المعنى ما ذكرنا، وذلك لأن موضوع الكلام إفهام السامع لا تشكيكه، فلا يكون الشك من مقاصده، فلا تكون هذه الكلمة موضوعة لذلك، بل هي موضوعة لأحد المذكورين غير عين لما قلنا أنها في مواضع الاستعمال لا تخلو عنه، إلا أنها في الاخبارات تفضي إلى الشك باعتبار محل الكلام ، لأنه أخبر عن مجيء أحدهما في قوله جاءني زيد أو عمرو، ومعلوم أن فعل المجيء وجد من أحدهما عينا لا نكرة ، إذ لا تصور لصدور الفعل من غير العين ، وبإضافة الفعل إلى أحدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين إلى النكرة ، بل يبقى مضافاً إلى العين كما وجد ، وإنما جهله السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء ، فتبين أن التشكيك إنما يثبت حكماً واتفاقاً بكون الكلام خبراً لا مقصوداً بحرف أو ، كالهبة وضعت لإفادة ملك الرقبة للموهوب له ، ثم إذا أضيفت إلى الدين تكون إسقاطاً حكماً واتفاقاً لا مقصوداً بالهبة ، ألا ترى أنها إذا استعملت في الإنشاء لا تؤدي معنى الشك أصلاً مع أنها حقيقة فيه لا مجاز ، وقد عرفت أن الحقيقة لا تخلو عن =

أو في الخبر وهو قولٌ عارٍ عن معنى التكليف والاستفهام، أفضت إلى الشك أي أدت إليه (١) ، حتى لا يكون أحدهما مراداً عيناً، وإن دخلت في الابتداء كقولك (٢) بع هذا

= موضوعها الأصلي ، فثبت أنها لم توضع للتشكيك ، وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام أيضا، لأنها إذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيداً أو عمراً : تناولت أحدهما غير عين ، والأمر للائتمار ، ولا يتصور الائتمار بإيقاع الفعل في غير العين ، فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار، ولهذا لو اختار أحدهما قولا لا يصح ، لأنه لا ضرورة في ذلك ، إنما هي في حق الفعل ، وكذا إذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر أو هذا ، لأنها لما تناولت أحدهما غير عين أوجبت التخيير لدفع الابهام ، ومما يؤيد قول شس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي ما ذكر في المفصل أن أو، وأم، وإما ثلاثتها لتعليق الحكم بأحد المذكورين ، إلا أن أو وإما يقعان في الخبر ، والأمر ، والاستفهام ، وأم لا يقع إلا في الاستفهام إذا كانت متصلة .. إلى آخره ، وما ذكر أبو علي الفارسي في الايضاح أن أو لأحد الشيئين أو الأشياء في الخبر وغيره ، تقول كل السمك أو اشرب اللبن ، أي افعل أحدهما ولا تجمع بينهما وما ذكر عبد القاهر في التلخيص أن أو لأحد الشيئين أو الأشياء ، بيان ذلك انك تقول جاءني زيد أو عمرو ،فيكون المعنى على انك اثبت المجيء لأحدهما لا بعينه ، فهذا أصله ، ثم إن كان الكلام خبرا كانت أو للشك كمارأيت ، وإن كان أمراً كانت للتخيير كقولك اضرب زيداً أو عمراً ، فقد أمرته أن يضرب أحدهما ، ثم خيرته في ذلك فايهما ضرب كان مطيعاً، وما ذكر أيضا ـ يعني عبدالقاهر ـ في المقتصد أن أو له ثلاثة أوجه أحدهما : الشك نحو قولك ضربت زيداً أو عمراً، أردت أن تخبر بضربك زيداً فاعترضك شك صور لك أن تكون ضربت عمراً، فاثبت بأو، وعطفت عمراً على زيد، فصار كلامك مفيداً أنك ضربت واحداً من زيد وعمرو بغير عينه ، والوجه الثاني : التخيير كقولك اضرب زيداً أو عمراً ، فقد أمرته بضرب أحدهما بغير عينه ولم تجز أن يضربهما معا ، فليس في هذا شك ، وإنما هو تخيير ، الا ترى أن الآمر إذا قال اضرب زيداً أو عمراً : لم يكن هناك شيء موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر ، والوجه الثالث : الاباحة نحو قولهم جالس الحسن أو ابن سيرين ، فهذا يشبه التخيير من وجه وهو أنه إذا جالس أحدهما كان مطيعاً ويفارقه من آخر وهو أنه إن جالسهما معا كان جائزا ، ولو قلت اضرب زيداً أو عمراً ، فضربهما جميعا لم يجز ، ثم قال عبدالقاهر : ولما كان لأحد الشيئين أو الأشياء في جميع ما ذكرنا قالوا: زيد أو عمرو قام ،ولم يقولوا : قاما لأن المعنى احدهما قام . اهـ ، ثم أورد صاحب الكشف اعتراضا ودفعه فقال : فإن قيل أول هذا الكلام يؤيد المذهب الأول، وكذا ما ذكرنا في المفصل : ويقال في أو وإما في الخبر إنهما للشك، وفي الأمر إنهما للتخيير والإباحة، وما ذكر في المفتاح أن أو في الخبر للشك وفي الأمر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع ، أو الإباحة وهي تجويز الجمع، وفي الاستفهام لأحد ما يذكر لا على التعيين، قلنا: هذا منهم تسامح في العبارة، وبيان لمواضع الاستعمال، وتقسيم له بحسب العوارض ، والتحقيق ما ذكرناه ،ورأيت في كتاب بيان حقائق الحروف أن معنى أو إثبات أحد الشيئين أو الأشياء مبهما مع إفراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب، لأنها في حروف العطف بمنزلة الواو في أنها لاترتب، إلا أن الواو للجمع ، وأو للافراد، وهي تجيء على ستة أوجه، إبهام أحد الشيئين أو الأشياء، والشك، والتخيير، والإباحة، والتفصيل ومعنى الافراد فقط، وبمعنى إلا أن، والأصل في الجميع هو الأول فقط لرجوعها في الجميع إليه إذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه .اهـ . انظر التحقيق ص ٣٦٢ وأصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ / ١٤٣ وأصول السرخسي ١ / ٢١٣ .

(١) باعتبار محل الكلام كما أوضحته لك في الهامش السابق .

(٢) في ط : كقوله .

أو هذا، أو الانشاء كقولك أعتقت هذا أو هذا : أوجبت التخيير، حتى يكون له الخيار في أيهما شاء بكونه مراداً بالإنشاء، والأصل [١] في استعمال أو على ثلاثة أوجه إذا أريد بها الحقيقة[٢]، الأول: أن تكون للشك، وهوعلى ضربين: إما أن يكون المتكلم و[٣] السامع كلاهما شاكاً وهو الأكثر في الاستعمال كقولك رأيت زيداً أو عمراً إذا لم يتيقن برؤية أحدهما عينا، واما[٤] أن يكون المتكلم غير شاك، والسامع شاكاً بأن أبهم المتكلم كلامه [٥] على السامع لمعنى كقوله: أكلت تمراً أو خبزاً، والمتكلم قد عرف أحدهما بعينه إلا أنه شكك[٦] السامع، وهذا كما تقول كلمت أحد الرجلين واخترت أحد الأمرين، ومن الإبهام قوله تعالى: ﴿ **وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب** ﴾[٧] وقوله تعالى: ﴿ **فكان قاب قوسين أو أدنى**﴾[٨] والثاني: أن يكون للتخيير وهو إنما يكون فيما (كا)[٩] ن فعله محظوراً قبل الأمر ثم[١٠] ورد الأمر فتعلق الأمر بأحدهما، وبقي الآخر على ما كان، حتى لا يجوز له الجمع بينهما، كما (في)[١١] قولك خذ درهماً من مالي [١٢] أو ديناراً، وقولك: كل السمك أو اشرب اللبن، وعليه قوله تعالى: ﴿ **فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة**﴾[١٣] حيث يكون المكلف

---

(١) قوله (والأصل ..) إلى آخره : رد على ما اعترض به القائلون بان أو في الخبر للشك وفي غيره للتخيير أو الإباحة ، ولمعرفته راجع هامش (٥) من ص ٤٥١ .

(٢) لا المجاز كما سياتي .

(٣) في ك : أو .

(٤) في ط : فاما .

(٥) في ك : كلامه كلامه . قلت : وهو تكرار واضح .

(٦) في ك : أشكك . قلت : والصحيح ما أثبته من ط . انظر القاموس ٢ / ٢٦٠ .

(٧) سورة النحل : الآية ٧٧ ، وانظر في تفسيرها : القرطبي ١٠ / ١٥٠ .

(٨) سورة النجم : الآية ٩ وانظر في تفسيرها : الكشاف ٢ / ٣٦٠ والقرطبي ١٧ / ٨٩ .

(٩) سقط من ك .

(١٠) في ك : بم .

(١١) سقط من ك .

(١٢) في ك : مال .

(١٣) سورة المائدة : الآية ٨٩ .

مخيراً بأداء واحد من هذه الأشياء، فلو أدى الكل لا يقع عن الكفارة إلا واحد [1]، والثالث أن يكون للإباحة وهي إنما تكون فيما لا يكون فعله محظوراً قبل الأمر، وإنما الأمر فيها يتناول واحداً غير عين مع جواز الآخر، كما يسأل الرجل وعنده لحم وتمر وخبز: ما آكل ؟ فيقول : كل لحما أو تمرا أو خبزاً (وكذا[2]) إذا قال : ما ألبس ؟ وعنده خز وديباج ، فيقول: البس خزاً أو ديباجاً ، يريد كل واحد من هذه الأشياء لك فعله أكلا (أو [3]) لبسا بحيث لا يمتنع الآخر ، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ **ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم** ﴾ [4] وكل ذلك مباح لهم الأكل منه، وكذلك قوله تعالى: ﴿ **إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن** ﴾[5] وكذلك قوله عز وجل : ﴿ **قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير** ﴾ [6] والحكم يقع على كل واحد مما سمي [7] مفرداً أو مجموعاً .

قوله: **ولهذا قلنا**[8]: أي (و)[9] لأجل أن أو إذا دخلت في الانشاء أو جبت التخيير

---

(١) في الصحيح من المذهب . انظر أصول السرخسي ١ /٢١٣ .

(٢) في ك : وكذلك .

(٣) سقطت همزة أو من ك .

(٤) سورة النور : الآية ٦١ وانظر في تفسيرها : الكشاف ٢ /٨٨ وصحيح البخاري ٧ /٧٠ وسنن أبي داود ٣ /٣٤٣ وسنن البيهقي ٧ /٢٧٤ .

(٥) سورة النور : الآية ٣١ ، وانظر في تفسيرها : الكشاف ٢ /٧٩ .

(٦) سورة الأنعام : الآية ١٤٥ ثم اعلم أن « محرما » صفة لمحذوف تقديره « طعاما » أي : قل لا أجد فيما أوحي إلى طعاماً محرماً من المطاعم التي حرمتموها (إلا أن يكون ميتة) أي إلا أن يكون الشيء المحرم ميتة (أو دماً مسفوحاً) أي مصبوباً سائلاً كالدم في العروق ، لا كالكبد والطحال، وقد رخص في دم العروق بعد الذبح . انظر المرجع السابق ١ /٢٥٥ .

(٧) أي في هذه الآيات المذكورة .

(٨) قال الاخسيكثي : ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر أو هذا : انه لما كان إنشاء يحتمل الخبر أوجب التخيير على احتمال أنه بيان حتى جعل البيان إنشاء من وجه ، إظهاراً من وجه . انظر الحسامي ص ١٨٠ .

(٩) سقط من ط .

قلنا في قول الرجل[1] هذا حر أو هذا (و)[2] قوله[3] هذه طالق أو هذه: انه [4] لما كان إنشاء من وجه أي إيقاع أمر لم يكن، **يحتمل الخبر:** أي يحتمل أن يكون خبراً[5] عن أمر واقع ماض[6]، **أوجب التخيير[7] على احتمال أنه بيان :** أي أوجب قوله التخيير على تقدير وقوعه بياناً، لأن البيان بناء على الإيجاب (وكان)[8] الإيجاب يحتمل الإنشاء والخبر ، فكذا البيان، حتى جعل البيان إنشاءً من وجه[9] وإظهاراً من وجه [10]، وفائده كونه إنشاء تظهر فيها إذا مات أحد العبدين أو إحدى المرأتين ثم قال مبينا لإبهام قوله: أردت الميت، لايصدق حتى يتعين الحي[11] للعتق والطلاق،

---

(١) اي مشيراً إلى عبديه .

(٢) في ط : وهو.

(٣) اي حالة كونه مشيراً إلى امرأتيه .

(٤) أنه : أي هذاالقول .

(٥) لأن هذا الكلام في وضعه الأصلي خبر كقولك للرجلين : أحدكما عالم .

(٦) أي أن كلام هذا الرجل انشاء يصلح أن يكون خبراً ، إلا أن الإخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه ، فاقتضى الاخبار عن الحرية والطلاق وجودهما سابقين عليه ليصح الاخبار عنهما ، فإذا لم يكونا ثابتين جعلنا هذاالكلام إنشاء ، كانه قال انشئ الحرية والطلاق احترازاً عن الالغاء والكذب ، أو جعلناهما ثابتين قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحاً له ، لأن إثباتهما في ولايته ، فصار إنشاء شرعاً ، واخباراً حقيقة ، ولهذا إذا جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر : يجعل اخباراً ، حتى لا يعتق العبد ، لأنه أمكن العمل بموضوعه الأصلي وهو الاخبار ، وإذا كان كلام هذا الرجل انشاء يحتمل الخبر أوجب التخيير كما سيذكر العلامة .

(٧) من حيث أنه إنشاء، حتى كان له أن يختار العتق والطلاق في أيهما شاء ـ كم أشار إليه الشارح بقوله اي أوجب قوله التخيير ـ بان يبين العتق في احدهما كما كان للمامور في قوله اضرب زيداً أو عمراً أن يختار الضرب في ايهما شاء ،ومن حيث أنه خبر يوجب البيان ، أي الاظهار لا التخيير ، كما لو أعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر أن احدهما حر ، لا يكون له أن يبين العتق في ايهما شاء ، بل وجب عليه أن يبين العتق في الذي أوقعه فيه إذا تذكر ، وإليه أشار بقوله (على احتمال أنه) أي اختيار هذا الرجل إيقاع العتق والطلاق في أيهما شاء (بيان) أي إظهار لما في الواقع . يعني لا يكون له أن يبين العتق في أيهما شاء ، بل وجب عليه أن يبين العتق في الذي أوقعه إذا تذكر، وكذا الطلاق .

(٨) في ط : فكان.

(٩) أي حتى جعل بيان هذا الرجل العتق والطلاق في أيهما انشاء من حيث أن الايجاب الأول انشاء ، وهو غير نازل في العين ، لأنه ما أوجبه إلا في النكرة ، والنكرة ضد المعرفة لغة ، فلا يمكن اثباته في غير ما أوجبه كما إذا أوقع العتق في سالم لا يمكن إثباته في بديع ، والعتق والطلاق إنما يتحقق في العين بالبيان، فكان هذا البيان إنشاءً من هذا الوجه حتى أخذ حكمه ، فشرط له أهلية الانشاء ، وصلاحية المحل للإنشاء كما سيذكر الشارح .

(١٠) وإظهاراً من وجه : أي ومن حيث أن الإيجاب يحتمل الخبر يجعل هذا البيان إظهاراً ، أي هذا هو الذي أخبرت بحريته ، أو هذه هي التي أخبرت بطلاقها ، ولهذا يجبر عليه كما سيذكر الشارح .

(١١) في ك : الحـــر .

لأن الإنشاء في الميت لا يصح لعدم صلاحية المحل، وفائدة كون البيان إظهاراً تظهر فيما إذا لم يمت العبدان أو المرأتان حتى يجبر على البيان، ولو كان قوله إنشاءً محضا [١] لم يجبر [٢] لان الاجبار [٣] في الإنشاء لا يصح [٤] .

قوله : **وقد تستعار هذه الكلمة للعموم**[٥]: أي تستعمل كلمة (أو[٦]) للعموم مجازاً[٧] ، ثم العموم إما أن يكون عموم أفراد حتى يكون كل واحد مرادا على وجه لا يكون له الخيار [٨] في أحدهما، وهذا إنما يكون في موضع النفي[٩] كما إذا حلف لا يكلم فلانا أوفلانا: يحنث أيهما كلم[١٠]، لأن النكرة تعم في موضع النفي[١١]

---

(١) محضاً : أي من كل وجه .　　(٢) في ك : يجبر .　　(٣) في ك : الاخبار .

(٤) انظر كشف الأسرار ٢ /١٤٥ وشرح المنار ١ /٤٥٦ والتوضيح ١ /٣٦٧ .

(٥) قال الاخسيكثي : وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد في موضع النفي ، وعموم الاجتماع في موضع الاباحة . اهـ . انظر الحسامي ص ١٨٠ .

(٦) سقط من ك .

(٧) اعلم أن كلمة أو إنما تحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي والنهي والاباحة كما ستعرف ، فتصير شبيهة بواو العطف من حيث أن كل واحد من المذكورين مراد من الكلام، ولا تصير عين الواو من حيث أن كل واحد على الانفراد مقصود ، والاجتماع ليس بحتم فيها ، بخلاف الواو ، فبقي فيها شبهة الحقيقة من هذا الوجه ، وذلك معنى قول الزجاج: إن أو في النهي آكد من الواو ، لانك لو قلت لا تطع زيداً وعمراً ، جاز للمنهي أن يطيع أحدهما، ولو قلت : لا تطع زيداً أو عمراً : لم يجز له أن يطيع أحدهما ، كما لا يجوز له أن يطيعهما .

(٨) قوله على وجه لا يكون له الخيار في أحدهما : بيان للعموم ، فإنه لو بقي له الخيار لم يكن للعموم كما في قوله : لأكلمن اليوم فلاناً أو فلاناً ، فإن له أن يختار تكلم أحدهما للبر ، ولا يجب عليه التكلم مع الآخر، ولو قال لا أكلم اليوم فلانا او فلانا : ليس له أن يختار الامتناع عن تكلم أحدهما مقتصراً عليه، بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما ، وإلى ذلك اشار الشارح بقوله وهذا إنما يكون في موضع النفي .

(٩) وإنما او جبت كلمة (أو) العموم في موضوع النفي لأنها لما تناولت أحد المذكورين غير عين كان ذلك نكرة ، فكان من ضرورة صدق هذا الكلام إذا نفاه انتفاء الجميع إن كان خبراً كقولك ما رأيت زيداً أو عمراً، أو إنشاء كالآية التي سيذكرها الشارح ، وإنما أوجبته في هذا الموضع على سبيل الافراد لأن الافراد أصلها ، إذ أنها تتناول أحد المذكورين ، والعموم إنما يثبت بعارض يقترن بها من النفي والإباحة، وليس من ضرورة العموم الاجتماع ، بل يثبت العموم بصفة الافراد أيضا كما في كلمة كل ، وكلمة من، وهو أقرب إلى حقيقتها ، فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان .

(١٠) بخلاف الواو فيما إذا حلف لا يكلم فلاناً وفلاناً ، فإنه لا يحنث ما لم يكلمهما ، لأن الواو للشركة والجمع دون الافراد .

(١١) ثم لو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة كما في الواو ، ولا يكون هذا الكلام بمنزلة يمينين، لأن بتعدد الحنث يتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى، ولم يوجد إلا هتك واحد، فعلمت بذلك دفع ما قيل : لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي أن يكون يمينين، فيحنث بالكلام معهما مرتين، ثم لا يخفى عليك أن في قول الشيخ (لأن النكرة تعم في موضع النفي) إشارة إلى وجه دلالة أو على عموم الافراد في موضع النفي، وقد بينته لك في هامش (٩) أعلاه ، وقد أراد بالنكرة لفظ (الأحد) فإن تقديره لا أكلم أحداً منهما ، كما صرح به التوضيح .

كقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾[1] أي لا هذا ولا هذا[2]، وإما أن يكون عموم اجتماع، وهذا إنما يكون في موضع الإباحة[3] كقوله: لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، فإن له أن يكلمهما جميعا من غير حنث[4]، فيكون بمعنى واو العطف[5].

فعن هذا عرفت أن فيما ذكره في المتن لفاً ونشراً[6]، ومما يليق ذكره هنا

---

(١) سورة الدهر: الآية ٢٤ واعلم انه قيل الآثم عُتبة، والكفور الوليد، لأن عتبة كان ركاباً للمآثم، متعاطياً لأنواع الفسوق، وكان الوليد غالياً في الكفر، شديد الشكيمة في العتو. انظر الكشاف ٢/٤٤٥ ثم اعلم أن كلمة أو إنما أوجبت العموم في موضع النهي لأنها لما تناولت أحد المذكورين غير عين، وليس في وسع العبد الانتهاء عن أحدهما غير عين، كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعاً.

(٢) فحرم الله تعالى على نبيه ﷺ طاعتهما جميعاً، ولكن بصفة الانفراد.

(٣) وإنما أوجبت كلمة (أو) العموم في موضع الإباحة: لأنه لما أطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء أو المحدثين مع أحد الفريقين، ومجالسة أحدهما غير عين لا تتصور، ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق، وإنما أوجبته على سبيل الاجتماع وفي هذا الموضع لأن الإباحة هي الإطلاق ورفع المانع، والإطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك، فإذا قيل جالس الفقهاء أو المحدثين يفهم منه جالس أحد الفريقين أو كليهما إن شئت، الا ترى إلى ما ذكر الشارح قبل سطور من قوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن﴾ الآية. فالاستثناء لما كان موجباً للاباحة - لأنه استثناء من الحظر - جاز لهن ابداء موضع الزينة لجميع المستثنين، كما جاز لكل واحد منهم، فعرفنا أن موجبها في الاباحة عموم الاجتماع بمنزلة واو العطف كما سيشير إليه الشارح بقوله (فيكون بمعنى واو العطف) إلا أن أو تفارق الواو في أنه لو جالس واحداً من الفريقين في قوله (جالس الفقهاء أو المحدثين) كان جائزاً، ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين: لم يجز إلا أن يجالس كل واحد من الفريقين، فأو تفيد إباحة الجمع، والواو توجبه.

(٤) لأن الاستثناء من الحظر، فكانت (أو) واقعة في موضع الإباحة، فأوجبت عموم الاجتماع، وكان له أن يكلمهما جميعا.

(٥) أي في عموم الاجتماع كما في قوله لا آكل طعاماً إلا خبزاً ولحماً، كان له أن يأكلهما جميعاً، فكذا هذا.

(٦) قال الاخسيكثي: وقد تستعار هذه الكلمة - أي كلمة أو - للعموم فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي، وعموم الاجتماع في موضع الإباحة ولهذا لو حلف لا يكلم فلاناً أو فلاناً يحنث إذا كلم أحدهما، ولو قال لا يكلم أحد الا فلاناً أو فلاناً كان له أن يكلمهما جميعا. اهـ. فقوله في هذه العبارة: (ولهذا لو حلف لا يكلم فلاناً أو فلاناً ...) نظير لموضع النفي الذي توجب فيه أو عموم الافراد، وقوله: (ولو قال لا يكلم أحداً إلا فلاناً وفلاناً) نظير موضع الاباحة الذي توجب فيه أو عموم الاجتماع، فعلمت بذلك ما في هذه العبارة من اللف والنشر. انظر الحسامي ص ١٨٠ والتحقيق ص ٣٦٤ وكشف الأسرار ٢/١٥٤ وشرح المنار ح ١/٤٦٧ والتوضيح ١/٣٧٢.

ما أورده السيرافي[1] في تعليق كتاب سيبويه[2] فقال: حدثني بعض أصحابنا أن المزني[3] صاحب الشافعي (رحمه الله)[4] سئل عن رجل حلف فقال والله لا كلمت أحداً إلا كوفياً أو بصرياً [5] فكلم كوفياً وبصرياً، فقال: ما أراه إلا حانثاً، فأنهى ذلك إلى بعض أصحاب أبي حنيفة (رضي الله عنه)[6] المقيمين بمصر[7] في

---

(١) هو الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافي (أبو سعيد) نحوي عالم بالأدب، ولد سنة ٢٨٤هـ وأصله من سيراف من بلاد فارس، وتفقه في عمان، وسكن بغداد فتولى نيابة القضاء فيها، وتوفي بها سنة ٣٦٨هـ وقيل سنة ٣٨٨هـ، وكان معتزليا متعففاً لا يأكل إلا من كسب يده، من كتبه : « صنعة الشعر» ، و« البلاغة» وغيرهما . انظر وفيات الأعيان ١ /١٦٢ ولسان الميزان ٢ /٢١٨ ونزهة الألبا ص ٣٧٩ وانباه الرواة ١ /٣١٣ وتاريخ بغداد ٧ /٣٤١ .

(٢) كتاب سيبويه في النحو لأبي بشر عمرو بن عثمان الملقب بسيبويه النحوي المتوفى سنة ١٨٠هـ ، وروى انه اخذ كتاب الجامع لعيسى بن عمر الثقفي وبسطه وحشى عليه من كلام الخليل وغيره، فصار كتاباً كبيراً، وفي وفيات الأعيان: كان كتاب سيبويه لشهرته وفضله علماً عند النحويين، فكان يقال بالبصرة قرأ فلان الكتاب، فيعلم أنه كتاب سيبويه. أهـ، ولم يزل أهل العربية يفضلونه حتى قال المبرد: لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثله. أهـ، وعليه شروح وتعليقات وردود نشأت من اعتماد الائمة له، واشتغالهم به، فشرحه أبو سعيد السيرافي شرحا أعجب المعاصرين له، حتى حسده أبو علي حسن بن أحمد الفارسي لظهور مزاياه على تعليقته التي علقها عليه، وشرحه ولد السيرافي يوسف أيضا ، والزمخشري وغيرهم . انظر كشف الظنون ٢ /١٤٢٦ ـ ١٤٢٧ والاعلام ٢ / ٢١٠ ووفيات الأعيان ١ /١٦٢.

(٣) هو إسماعيل بن يحيى بن اسماعيل (أبو ابراهيم) المزني ، صاحب الامام الشافعي ، من أهل مصر ، ولد سنة ١٧٥هـ وتوفي سنة ٢٦٤هـ ، كان زاهداً عالماً مجتهداً قوي الحجة ، ونسبته إلى مزينة من (مضر) قال فيه الشافعي : المزني ناصر مذهبي ، وقال في قوة حجته : لو ناظر الشيطان لغلبه ، أهـ ، من كتبه (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) و(المختصر) وغيرها . انظر وفيات الأعيان ١ /٨٨ والانتقاء ص ١١٠ وتهذيب الأسماء واللغات ٢ /٢٨٥ وكشف الظنون ١ / ٤٠٠ و٢ /١٦٣٥ والاعلام ١ /٣٢٧ والفتح المبين ١ /١٩٦ .

(٤) زيادة من ط .　　(٥) في ك : وبصرياً .　　(٦) في ط : رحمه الله .

(٧) مصر : اسم للرقعة الممتدة طولا من الشجرتين اللتين كانتا بين رفح والعريش إلى أسوان، وعرضها من برقة إلى أيلة ، وكانت منازل الفراعنة ، واسمها باليونانية مقدونية ، وسميت مصر بمصر بن مصرايم بن حام بن نوح عليه السلام ، وهي من فتوح عمرو بن العاص في أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، ولم يذكر الله عز وجل في كتابه مدينة بعينها بمدح غير مكة ومصر . وقد قيل : لو عمرت مصر كلها لوفت ـ بفتحات ـ بالدنيا ، ومساحتها ثمانية وعشرون ألف ألف فدان ، وإنما يعمل فيها في ألف ألف فدان، وقد هاجر إليها عدد من الأنبياء ، وولد بها منهم آخرون ودفنوا بها ، منهم يوسف الصديق عليه السلام وموسى وهارون ، كما وردها جماعة كثيرة من الصحابة الكرام ، ومات بها طائفة أخرى منهم عمرو بن العاص ، وعبد الله بن الحارث الزبيدي ، وعبد الله بن حذافة السهمي ، وعقبة بن عامر الجهني وغيرهم . انظر معجم البلدان ٨ /٦٨ .

أيـام المرني، فـقـال: أخطأ المزنـي وخالـف الكتـاب والسنة، فـأمـا الكتـاب: فـقـولـه تعـالى: ﴿ وعلى الذيـن هـادوا حـرمنا كل ذي ظفر ومن البـقـر والغنم حـرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهور هما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ﴾[1] وكل ذلك [2] كان مباحا خارجا بالإستثناء من التحريم (٣) ، وأما السنة : فقوله عليه السلام : « لقد هممت أن لا أقبل هدية إلا من قرشي أو ثقفي » [4] ، والمفهوم من ذلك أن القرشي والثقفي كانا جميعا مستثنين ، فذكر أن المازني رجع إلى قوله .

قوله: **وقد تجعل (بمعنى)**[5] **حتى**[6]: أي تستعار أو لمعنى حتى، والوجه فيه أن يقال لما لم يمكن [7] العطف [8] استعير للغاية لمناسبة[9] بينهما، لأن غاية

---

(١) سورة الأنعام : الآية ١٤٦ .

(٢) يشير إلى المستثنى بإلا في هذه الآية وما عطف عليه بأو .

(٣) هذا أصح القولين في هذه الآية ، ومقابل الأصح أن الاستثناء في التحليل إنما هو ما حملت الظهور خاصة وقوله : ﴿ أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ﴾ معطوف على المحرم ، والمعنى : حرمت عليهم شحومهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم إلا ما حملت الظهور فإنه غير محرم ، وعلى هذا القول لا شاهد في الآية. انظر القرطبي ٧ / ١٢٤ .

(٤) روي من حديث أبي هريرة ، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً ، فحديث أبي هريرة بهذا اللفظ بزيادة (أو انصاري أو دوسي) عند النسائي والترمذي وأحمد، وبنحوه عند ابي داود والترمذي ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن وهو أصح من سابقه . أهـ. وحديث ابن عباس بنحوه أيضا عند أحمد ، والبزار ، والطبراني في الكبير ، ورجال احمد رجال الصحيح ، قاله الهيثمي ، انظر سنن النسائي ٢ / ١٣٨ وجامع الترمذي ١٣ / ٢٩٤ ـ ٢٩٦ وسنن أبي داود ٣ / ٢٩٠ ومسند أحمد ٢ / ٢٩٢ ط الميمنية وبشرح أحمد شاكر ٤ / ٢٣٩ ومجمع الزوائد ٤ / ١٨٤ والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٣ / ٢٠ ونيل الأوطار ٦ / ٦ .

(٥) في ك : لمعنى .

(٦) قال الاخسيكثي : وقد تجعل بمعنى حتى ـ إذا وقـع بعدها مضـارع منصـوب ـ في نحو قولـه: في اللـه لا أدخل هذه الدار أو ادخل هذه الدار ، حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين ، لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات ، والغاية صالحة ، لأن أول الكلام حظر وتحريم ، ولذلك وجب العمل بمجازه . أهـ. انظر الحسامي ص ١٨١ .

(٧) في ك : يكن .

(٨) أي في المسألة الواردة في عبارة المتن التي ذكرتها في هامش (٦) عاليه ، ثم اعلم أن (أو) إنما تجعل بمعنى حتى مجازاً إذا فسد العطف لاختلاف الكلامين ، بان يكون احدهما إسماً والآخر فعلاً ، او يكون أحدهما ماضياً والآخر مستقبلاً ، ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الأول محتملاً للامتداد ـ كهذه المسألة على ما ستعرف ـ وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله: لما لم يمكن العطف استعير للغاية .

(٩) في ط : بمناسبة .

الشيء تتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه، وإنما قلنا لم يمكن[1] العطف لأن فائدة العطف الجمع بين الشيئين في الحكم أو الاعراب، ولا يمكن[2] ذاك هنا[3] وهو ظاهر، وثمرة هذا تظهر فيما قال في الجامع[4] في قوله والله لا أدخل هذه الدار (أ[5]) وأدخل هذه الدار الأخرى، أي حتى أدخل هذه[6] فإن شرط الحنث دخول الأولى قبل الثانية، وشرط البر دخول الثانية قبل الأولى، لأنه جعل حرمة دخوله في الأولى مغياة إلى أن يوجد دخوله في الثانية، ونظيره قوله تعالى: ﴿ ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم ﴾[7] أي حتى يتوب[8].

---

(١) في ك : يكن . (٢) في ك : يكن .

(٣) أي في مسالة المتن التي عرفتها في هامش (٦) من الصحيفة السابقة ،وسيوردها الشارح قريباً، واعلم انه إنما لم يمكن الجمع في هذه المسالة بين الكلامين في الحكم لان الفعلين فيهما اختلفا نفياً وإثباتاً، وليس بين النفي والاثبات ازدواج، ولم يمكن الجمع بينهما في الإعراب لعدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه، إذ فرض المسالة أن الأول مرفوع، والثاني منصوب، أو يقال تعذره باعتبار أن الفعل المضارع مع أن في حكم الاسم، وانتصابه هنا لا يصح إلا باضمار ان، فيلزم من الجمع بينهما في الإعراب عطف الاسم على الفعل وهو فاسد، يوضحه: أن (أو) حرف عطف كما مر بيانه، فإذا وجد الفعل بعده منصوباً من غير أن يوجد معطوف عليه منصوب كقولك: لالزمنك او تعطيني حقي، فذلك باضمار (أن) كانك قلت لالزمنك أو أن تعطيني حقي، وذلك انك لو قلت: لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الأول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ، ولم تقدر أن اللزوم لأجل الاعطاء ، ونزل قولك منزلة قول الرجل اضرب زيداً أو عمراً ، فلما كان القصد أن اللزوم لأجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني، وجب إضمار (أن) ليعلم أن الثاني لم يدخل في حكم الأول، وقدر ما قبل أو تقدير المصدر، كانه قيل ليكونن لزوم مني أواعطاء منك، وينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك إلى أن تعطيني وحتى تعطيني، ويكون الحرف الجار أعني (إلى) أو (حتى) داخلا على الاسم في المعنى، لا على الفعل ، فعلمت بذلك أن (أو) إنما تجعل بمعنى حتى إذا فسد العطف على النحو الذي ذكرته في هامش (٨) من الصحيفة السابقة .

(٤) أي الجامع الكبير في الفروع لمحمد بن الحسن الشيباني رحمه الله .

(٥) سقط من ك .

(٦) وإنما جعلنا (أو) في هذه المسالة بمعنى (حتى) لعدم إمكان جعلها عاطفة كما تقدم ، ولأن حرمة الدخول الثابتة باليمين تحتمل الامتداد ، فيليق بها ذكر الغاية مجازاً .

(٧) سورة آل عمران : الآية ١٢٨ .

(٨) قوله أي حتى يتوب: بنصب (يتوب) إشارة إلى أن (أو) في هذه الآية بمعنى حتى، وهو قول الفراء، لعدم إمكان جعلها عاطفة، لأنها لو كانت على حقيقتها وهي العطف فإما أن يكون (يتوب) معطوفاً على (شيء) أو على (ليس) والأول عطف الفعل على الاسم ، والثاني عطف المضارع على الماضي، وذلك ليس بحسن، فلما سقطت حقيقة (أو) ووجب العمل بمجازه استعير لما يحتمله وهو الغاية لمناسبة بينهما ذكرها الشارح قبل سطور، ومعنى الآية على ذلك: ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم أو تعذيبهم، وما عليك إلا أن تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين، وذكر في =

قوله : **لا ختلاف الكلامين من نفي وإثبات**[١] : تعليل لقوله تعذر العطف، وفي هذا التعليل نظر عندي، لأن اختلاف المعطوف والمعطوف عليه نفياً وإثباتاً لا يمنع العطف[٢] ، ألا يرى إلى قولهم: ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني، و(ما[٣]) رأيت زيداً (لكن [٤]) بكراً ، وضربت بشراً لا خالداً ، اللهم إلا أن يضم إلى هذا التعليل تعذر الاشتراك في الإعراب كما بينته [٥] أولاً. قوله : **فلذلك** : أي فلتعذر العطف ، بمجازه : أي بمجاز أو ، وهو معنى الغاية .

قوله : **وأما حتى فللغاية** [٦] : اعلم أن حتى للغاية كإلى [٧] ، والدليل

= الكشاف أن قوله تعالى : ﴿ أو يتوب عليهم ﴾ عطف على ما قبله ـ من قوله تعالى : ﴿ ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ﴾ ـ وليس لك من الأمر شيء : اعتراض ، والمعنى : أن الله تعالى مالك أمرهم ، فإما أن يهلكهم أو يهزمهم ، أو يتوب عليهم ان أسلموا ، أو يعذبهم إن أصروا على الكفر ، وليس لك من أمرهم شيء إنما أنت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم ، وقيل ﴿ أو يتوب ﴾ منصوب بإضمار (أن) وأن يتوب : في حكم اسم معطوف باو على (الأمر) أو على (شيء) أي ليس لك من أمرهم شيء أو من التوبة عليهم، أو من تعذيبهم ، أو ليس لك من أمرهم شيء أو التوبة عليهم ، أو تعذيبهم ، وقيل (أو) بمعنى إلا أن ـ وهو قول عيسى بن أبان ، وهو مذهب سيبويه ـ كقولك لألزمنك أو تعطيني حقي ، على معنى ليس لك من أمرهم شيء إلا أن يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم ، أو يعذبهم فتتشفى منهم . اهـ ثم على القول بان أوفي الآية ليست بعاطفة : نفي الأمر ممتد يحتمل الغاية ـ والمعنى ذكرته لك ـ لأنه للتحريم ،فقد روى في سبب نزول هذه الآية انه عليه السلام استأذن أن يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد ساله أصحابه أن يدعو عليهم بالهلاك ويلعنهم ، فقال: ما بعثني الله لعانا ولا طعاناً ، ولكن بعثني داعياً ورحمة ، اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون . فنزلت الآية ، ونهي عن سؤال الهداية لهم ، فلما كان الكلام للتحريم المحتمل للامتداد كان محتملاً للغاية ، وتجعل أو بمعناها .

(١) انظر هامش(٦) من الصحيفة قبل السابقة، وارجع إليه أيضافيما سيذكره من المتن إلى قوله : بمجازه.

(٢) أي عند النحاة . انظر التحقيق ص ٣٦٤ وشرح المنار ١ / ٤٦٩ وأصول السرخسي ١ /٢١٧ والكشاف ١ /١٣٩ .

(٣) سقط من ط . (٤) في ط : بل . (٥) في ك : بينه .

(٦) ساوافيك بعبارة المتن في المكان الذي يتطلبها .

(٧) قوله (حتى للغاية كإلى) الغاية حد الشيء ونهايته التي ينتهي بها، يعني أنها وضعت لتدل على أن مابعدها غاية ونهاية لما قبلها كإلى، وإن كان بينهما فرق من حيث أن حتى يجب أن تكون الغاية بعدها مما ينتهي به المغيا سواء كان الجزء الأخير مما قبلها نحو أكلت السمكة حتى رأسها، أو ملاقيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح، فلايجوز حتى نصفها، وأن إلى ليست كذلك، فيجوز إلى نصفها وثلثها، ولذلك لا تدخل حتى على مضمر، فلا يقال حتاه، بخلاف إلى فإنها تدخل على المضمر والمظهر جميعا، وذلك أن الغاية في حتى لما وجب أن تكون آخر جزء من الشيء، أو ما يلاقي آخر جزء منه، والمضمر لا يمكن =

على هذا [1] أن الغاية لا تسلب عنها إلا في صورة الاستعارة للعطف المحض [2] كما سيجيء إن شاء الله تعالى، بيانه: أنها إما أن تستعمل جارة كما تري في قوله تعالى: ﴿ هي حتى مطلع الفجر ﴾ [3] وهي في هذا الوجه للغاية بمعنى إلى [4]، وقد ينتصب الفعل بها في هذا المعني [5] بإضمار إن، كما في قولك: سرت حتى أدخل

= ان يكون جزءاً من الشيء، بل هو نفسه، امتنع دخولها على المضمر، ولما لم يشترط ذلك في إلى لم يمتنع دخولها على المضمر، واعلم انه وقع الخلاف في دخول ما بعد حتى فيما قبلها، فذهب جمهور النحاة إلى عدم الدخول كالى، ففي قولهم أكلت السمكة حتى رأسها ، ونمت البارحة حتى الصباح: لم يؤكل الرأس، ولم ينم الصباح، وذلك لأن الأصل في الغاية أن لا تكون داخلة في المغيا، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ سلام هي حتى مطلع الفجر ﴾ كما ساوضح لك عند إيراد الشارح لهذه الآية، واختار هذا القول فخر الإسلام البزدوي ،وتبعه الشارح مشيراً إليه باطلاق المشابهة ،وذهب عبدالقاهر، والزمخشري، وعامة المتأخرين إلى إن ما بعد حتى داخل فيما قبلها نظراً إلى الغرض من الفعل المتعدي بحتى، وهو انقضاء الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئاً حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله، وذلك لا يتحقق بدون الدخول، إذ لو انقطع الأكل عند الرأس لا يكون فعل الأكل آتيا على السمكة كلها، ولذلك امتنع أكلت السمكة حتى نصفها، لأن الغرض لما كان ما ذكر، وهو قد فات في الغاية الجعلية، خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح، وذهب الفراء، والسيرافي، والمبرد، وابن الوراق إلى أن المذكور بعد حتى إن كان جزءا وبعضا للمذكور قبلها يدخل تحت ما ضربت له الغاية، وإن لم يكن لا يدخل، مثال الأول: زارني أشراف البلدة حتى الأمير ، وسبني الناس حتى العبيد، ومثال الثاني : قرات القرآن حتى الصباح، فالصباح لا يكون داخلاً ، لأنه ليس بعض الليل ،وكان حتى هنا بمعنى إلى .

(١) قوله: والدليل على هذا ...الخ : جواب عن سؤال مقدر بأن يقال : لم قلت أن حتى موضوعة لمعنى الغاية، فنحن لا نسلم ذلك لكونها مستعملة في غيره أيضا .

(٢) فعرفنا أن معنى الغاية هو المعنى الأصلي لهذا الحرف ـ حتى ـ وانه موضوع لهذا المعنى .

(٣) سورة القدر : الآية ٥ .

(٤) وهذا يؤيد قول جمهور النحاة بان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما نبهتك إليه في هامش (٧) من الصحيفة السابقة ، وبيانه في هذه الآية : أنه إن وقف على (سلام) لم يدخل (مطلع الفجر) تحت حكم الليلة ، وكذاان لم يوقف ، لأن سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر على ما روى في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في كبكبة من الملائكة ومعه لواء أخضر يركزه فوق الكعبة، ثم يتفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر ، وراكع وساجد إلى أن يطلع الفجر ، وذهب بعض المفسرين إلى انه إن لم يوقف على (سلام) تكون حتى لادخال حكم ما بعدها فيما قبلها . انظر تفسير آية الصوم وسورة القدر : الورقة ١١ .

(٥) قوله في هذا المعنى : اي في معنى إلى وهو الغاية ، واعلم أن جعل حتى للغاية بمعنى إلى في حالة دخول حتى على الفعل وانتصابه بها على تقدير أن ضابطه: أن يقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي قبلها كالمثال الذي سيذكره الشارح ، أو تعدد نحو إن لم أضربك حتى تصيح فعبدي حر ، وأن يكون الصدر محتملاً للامتداد بأن يصلح فيه ضرب المدة ، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء ، فإذا قال عبدي حر إن لم نخبر فلاناً بما صنعت حتى يضربك ، لا يمكن أن تجعل حتى للغاية فيه ، لأن الاخبار مما لا يمتد ، فتجعل بمعنى كي ، فإذا أخبره ولم يضربه بر في يمينه ، =

البلد، أي إلى أن أدخل البلد، وهي في الحقيقة جارة في هذه الصورة، لأن تقديره حتى دخولي البلد [1]، وإما أن تستعمل عاطفة [2] بحيث تثبت الشركة لما بعدها فيما قبلها، وهي في هذا الوجه أيضا للغاية كقولهم مات الناس حتى الأنبياء، وقدم الحاج حتى المشاة، فالأنبياء للناس غاية عليا، و المشاة للحاج غاية دنيا، فعن هذا قالوا ينبغي أن يكون معطوفها جزءا من متبوعها، حتى لم يجوزوا خرج القوم حتى الشاة[3]، وإما

= لأن شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ، ولو قال عبدي حر إن لم اضربك حتى تضربني أو تشتمني، فضربه ، ولم يضربه المضروب بر ايضا ، لأن الضرب وإن كان فعلاً ممتداً، لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلاً على الانتهاء ، بل هو داع إلى زيادة الضرب ، فلا يمكن أن يجعل غاية ، فيحمل على الجزاء ، وذلك لمناسبة بين الجزاء وبين الغاية ، لأن الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية .

(١) قوله : (لأن تقديره حتى دخولي البلد) جواب سؤال مقدر بان يقال : لما جعلت حتى بمعنى إلى كانت إذ ذاك حرف جر كما قلت ، فكيف جاز دخولها على الفعل ؟ فقال في جوابه : إنما جاز لكون (أن) مقدرة في ذلك الفعل كما تقدم أن قلت (باضمار أن) وأن مع الفعل في حكم الاسم ، فتكون حتى داخلة على الاسم تقديراً ، ويكون ما دخلت عليه مجرور المحل بها .

(٢) لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث أن المعطوف يتصل بالمعطوف عليه والغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه .

(٣) وهذاالذي ذكره الشارح في حتى إذا كانت عاطفة يوضحه قول عبد القاهر: وإذا كانت هذه الكلمة ـ يعني كلمة حتى ـ عاطفة كان مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية، تقول: ضربت القوم حتى زيداً ، ومررت بالقوم حتى زيد ، وجاءني القوم حتى زيد، فزيد إما افضلهم ، وإما أرذلهم ليصلح غاية ، وإنما يتغير بالعطف الحكم وهو أنها تتبع الثاني الأول كالواو ، ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الأنبياء، أو تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة، وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف في أن ما بعدها يجب أن يكون مجانساً لما قبلها، فلا تقول ضربت القوم حتى حماراً ، وضربت الرجال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وحماراً، وذلك لأنها للغاية، والدلالة على أحد طرفي الشيء، ولا يتصور أن يكون طرف الشيء من غيره ، فلو قلت رأيت القوم حتى حماراً : كنت جعلت الحمار طرفا للقوم متقطعاً لهم ، ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لأن الشيء إذا أخذ من أدناه فاعلاه غاية له وطرف، فالأنبياء غاية جنس الناس إذا أخذنا من المراتب واستقويناها صاعدين ، وإذا أخذ من أعلى الشيء فأدناه طرف له ، وذلك كالمشاة في الحاج، تأخذ من الأقوياء الراكبين وتنزل فتنتهي إلى المشاة، وهي منقطع الجنس كما كان الأنبياء في الوجه الأول ،وعلى هذا قالوا : لو قال اعتقت غلماني حتى فلانة، أو أعتقت امائي حتى سالما ، لم يعتق ما دخلت عليه كلمة حتى، لأن الغلمان والإماء جنسان مختلفان ، ولو قال : أعتقت سالماً حتى مباركاً ، أو حتى مبارك لا يعتق مبارك ، لانه ليس بجزء لسالم ، بخلاف ما لو قال (إلى) مكان (حتى) في هذه المسائل فإنهم يعتقون جميعاً ، لإمكان حمل إلى على معنى مع كما في قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ .أورده صاحب الكشف ثم قال :كذا في كتاب بيان حقائق الحروف .

أن تستعمل حرفا يبتدأ [١] بعدها [٢] كقولهم مرض حتى لا يرجونه ، وضرب القوم حتى زيد غضبان ، يعني كأنه [٣] غاية المرض عدم الرجاء ، وغاية الضرب غضب زيد [٤]، وهي في هذين الوجهين غير عاملة [٥]، أعني وجهي العطف والابتداء، ثم اعلم أن الفعل بعد حتى إذا كان منصوبا يكون ما قبلها سببا لما بعدها، ثم ذلك على وجوه، الأول: أن يكون السبب والمسبب ماضيين كقولك: سرت حتى أدخلها، وقد كان الدخول من قبل، والثاني: أن يكون السبب ماضياً والمسبب مترقباً [٦] كقولك زرتك حتى تكرمني، وكقول الناس أسلمت حتى أدخل الجنة، وحتى هذه بمعنى كي [٧]، والثالث : أن يكون كل واحد منهما مترقبا كقولك: أسير غدا حتى أدخلها، ثم اعلم أن

---

(١) في ك : يبتد .

(٢) فتكون حتى حرف ابتداء ـ على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجمل فإنها في هذا المحل للابتداء لا للعطف عند البعض حتى سموها واو الاستئناف وواو الابتداء ـ وما بعدها جملة مبتداة غير معمولة لما قبلها ، فعلية كانت أو إسمية، غير أن الخبر قد يكون مذكوراً في الاسمية نحو ما ذكر الشارح من قولهم ضرب القوم حتى زيد غضبان ، وقد يكون محذوفاً فيقدر من جنس ما قبل حتى نحو اكلت السمكة حتى رأسها ـ برفع رأس ـ اي ماكولي ، أو ماكول غيري ، ويمتنع في الفعلية تقدير أن بعد حتى في هذه الحالة ، لكونها حرف ابتداء ، ومثال الفعلية ما سيذكره العلامة من قولهم مرض حتى لا يرجونه .

(٣) قوله : (يعني كانه) اي يعني كان ما بعد حتى في هذين المثالين معناه (غاية المرض) كذا .قلت : ويحتمل أن تكون صحته (كأن) وزيادة الهاء سهو من الناسخين .

(٤) اي أن ما بعد حتى في هذين المثالين جملة هي غاية لما قبل حتى فيهما ، إذ أن ما قبلها ينتهي بذلك.

(٥) فلا تجر ما بعدها إذا كان إسماً ، ولا تنصبه بان مضمرة إذا كان فعلاً مضارعاً ، وإنما يكون ما بعدها جملة مبتداة كما ذكرت في هامش (٢) عاليه .

(٦) في ك : مرتقبـــاً .

(٧) ومن ثم كان ما قبلها سبباً ، وما بعدها مسبب جزاء له ، ثم إني قد ذكرت لك في هامش (٥) من الصحيفة قبل السابقة ضابط وأمارة كون حتى للغاية في حالة دخولها على الفعل ، وقلت هناك ما مضمونه انه إن لم يستقم جعل حتى للغاية تحمل على المجازاة،فتكون بمعنى كي لمناسبة ـ ذكرتها ـ بين المجازاة وبين الغاية واقول هنا : اعلم أن حمل حتى على المجازاة إنما يكون إذا صلح ما قبلها سبباً ، ولم يصلح ما بعدها غاية ، حتى لو صلح ما بعدها للغاية مع كون ما قبلها صالحاً للسببية تجعل للغاية كقوله: إن لم أضربك حتى تصيح فعبدي حر، فبعد ذلك لا يخفى عليك معنى حتى فيما ذكر الشارح من أمثلة، فهي في قولك سرت حتى أدخلها ـ بنصب أدخل ـ وقد كان الدخول من قبل هذا الكلام : للغاية، لأن الدخول يصلح غاية ونهاية للسير ، وإنما لم ينبه الشارح على معنى حتى في هذا المثال لتقدم كلامه عليه ، وفي قولك زرتك حتى تكرمني ـ بنصب تكرم ـ وقول الناس أسلمت حتى أدخل الجنة ـ بنصب أدخل ـ معناها هو معنى كي كما ذكر العلامة ، فهي في هذين المثالين محمولة على المجازاة. =

الفعل إنما يرفع [١] بعد حتى إذا كان المراد الحال حقيقة أو حكاية [٢]، فالأول كقولك سرت حتى أدخلها الآن، والثاني كقوله تعالى: ﴿ وزلزلوا حتى يقول الرسول ﴾ [٣] على قراءة [٤] الرفع في يقول [٥]، ولكن الأول سبب للثاني لا محالة أعني ما قبلها سبب لما بعدها.

= لأن ما قبلها فيهما سبب لما بعدها، وإنما لم تحمل على الغاية فيهما لأن مابعدها من الإكرام ودخول الجنة لا يصلح نهاية لما قبلها من الزيارة والإسلام، إذا الإكرام داع إلى الزيارة والاتيان، لا منه لها، وكذا دخول الجنة ليس منتهى الإسلام، بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى، وفي قولك أسير غداً حتى أدخلها ـ الذي سيذكره العلامة مثالاً للوجه الثالث ـ هي بمعنىً إلى، أي أنها للغاية، إذ أن ما قبلها وإن كان يصلح سبباً لما بعدها مما يدعو إلى حملها على المجازاة وجعلها بمعنى كي، إلا أن ما بعدها يصلح نهاية وغاية لما قبلها، فجعلت للغاية لما تقدم.

(١) في ط: يرتفـــع.

(٢) قوله (الفعل إنما يرفع بعد حتى إذا كان المراد الحال حقيقة أو حكاية) أي وجه رفع الفعل بعد حتى أن يكون ذلك الفعل بمعنى الحال الحقيقية، أو الماضية المحكية، وعلى كل تكون حتى حرف ابتداء فيه معنى الغاية، وما بعدها جملة مبتدأة حالية هي غاية لما قبل حتى.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢١٤ ونصها: ﴿ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب ﴾، وأم: في الآية منقطعة، ومعنى الهمزة فيها للتقرير وإنكار الحسبان واستبعاده، ولما ذكر الله تعالى ما كانت عليه الأمم من الاختلاف على النبيين بعد مجيء البينات تشجيعاً لرسول الله ﷺ والمؤمنين على الثبات والصبر مع الذين اختلفوا عليه من المشركين وأهل الكتاب، وإنكارهم لآياته، وعداوتهم له، قال لهم على طريقة الالتفات التي هي أبلغ: أم حسبتم (ولما) فيها معنى التوقع، وهي في النفي نظيرة قد في الإثبات، والمعنى أن إتيان ذلك متوقع منتظر (مثل الذين خلوا) حالهم التي هي مثل في الشدة، ثم بين المثل فقال (مستهم البأساء) الشدة (والضراء) المرض والجوع (وزلزلوا) أزعجوا إزعاجاً شديداً شبيهاً بالزلزلة بما أصابهم من الأهوال والافزاع (حتى يقول الرسول) قرئ بالنصب والرفع في (يقول) وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله (على قراءة الرفع في يقول) ووجه النصب: أن تكون حتى بمعنى إلى، أي حركوا بأنواع البلايا إلى الغاية التي قال الرسول ـ وهو اليسع أو أشعياء ـ ومن معه فيها (متى نصر الله) أي بلغ بهم الضجر، ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر، وتمنيه، واستطالة زمن الشدة ﴿ ألا إن نصر الله قريب ﴾ على إرادة القول، يعني فقيل لهم ذلك إجابة لهم إلى طلبتهم من عاجل النصر، فعلى هذا الوجه لا تكون زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سبباً لمقالة الرسول، بل ينتهي ذلك عند مقالته.

(٤) في ك: قراه.

(٥) وقراءة الرفع في (يقول) قراءة نافع ـ وقرأ الباقون بالنصب ـ ووجهها ذكره الشارح، وقد نبهتك إليه في هامش (٢) عاليه، وذكرت لك معنى حتى على هذا الوجه، قال النحاس: قراءة الرفع أبين وأصح معنى، أي وزلزلوا حتى الرسول يقول: أي حتى هذه حاله، لأن القول إنما كان عن الزلزلة غير منقطع منها، والنصب على الغاية ـ وقد أوضحته في هامش (٣) عاليه ـ ليس فيه هذا المعنى. أهـ..انظر القرطبي ٣/٣٤ ـ ٣٥ والكشاف ١/٨٧ والتبيان في إعراب القرآن للعكبري ١/٥٣ وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ص ١٥٦ وكشف الأسرار ٢/ ١٦٠ وما بعدها، وشرح المنار ١/٤٧٢ والتلويح على التوضيح ١/٣٧٧.

قوله: **ولهذا قال محمد رحمه الله**[1]: هذا إيضاح لكون حتى للغاية، بيانه: أن حتى لما كانت موضوعة للغاية قال محمد (رضي الله عنه)[2] في الزيادات في قول الرجل عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح، أو حتى يدخل الليل، أو حتى يشفع فلان: إنه يصير حانثا إذا امتنع قبل وجود الغاية وهي الصياح ودخول الليل وشفاعة فلان[3]، والقانون في جعلها غاية: أن ما قبلها إذا كان مما يمتد وكان يصلح ما بعدها منهيا لما قبلها تجعل حتى للغاية كما في صورة الحلف بالضرب، لأن الضرب مما يمتد لوجوده متكرراً[4]، والصياح وأختاه يصلح منهيا[5]، بخلاف[6] قوله إن لم أضربك حتى أقتلك، أو حتى تموت، فإنه لا يحنث إذا امتنع قبل الغاية، لأن المراد منه [7] الضرب الشديد بدليل العرف، إذ لو كان قاصداً قتله لم يذكر الضرب[8]،

---

(١) قال الاخسيكثي : وأما حتى فللغاية ، ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن قال عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح : إنه يحنث إن أقلع قبل الغاية . أهـ . انظر الحسامي ص ١٨١ .

(٢) زيادة من ط .

(٣) انظر الزيادات : الورقة ٨ (باب اليمين فيها غاية) .

(٤) أي (لأن) الفعل المحلوف عليه وهو (الضرب) مما يمتد) أي مما يحتمل الامتداد بطريق التكرار (لوجوده متكرراً) يعني لا امتداد لفعل ما حقيقة، لأنه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده، لكن بعض الأفعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال من غير فصل كالجلوس والركوب، والضرب من هذا القبيل، فكان شرط البر وهو المد إلى الغاية المضروبة له متصوراً، وإذا كان محتملاً للامتداد بهذا الطريق كان الكف عن الفعل المحلوف عليه بأن يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة، فيكون شرط الحنث متصوراً أيضا، ولابد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين، حتى لو قال: والله لأقتلن فلاناً، وتبين أن فلانا ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث، لأن شرط الحنث غير متصور هنا كشرط البر، كذا في بعض الشروح.

(٥) لأن الانسان قد يمتنع عن الضرب ويمسك عنه بذلك.

(٦) قوله : (بخلاف قوله) كذا :أي فوجب العمل بحقيقة الغاية فيما تقدم من الأمثلة وحملت حتى عليها ، فإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية كان حانثاً ، وهذا إذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما في الأمثلة التي ذكرت (بخلاف قوله ...) الخ .

(٧) قوله : (لأن المراد منه) أي من القتل والموت .

(٨) وإنما يذكر الضرب إذا لم يكن قصده القتل ، وجعلُ القتل غايةً لبيان شدة الضرب معتاد متعارف ، فتبين بذلك أن حقيقة الغاية ـ وهي القتل والموت ـ في هذين المثالين قد غلب عليها عرف ظاهر ، فوجب العمل به ، لأن الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة .

بخلاف قوله: حتى يغشى عليك، أو حتى تبكي، لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد[1]، قوله: **إن أقلع** [2] : والإقلاع الإمتناع .

قوله : **واستعير للمجازاة بمعني لام كي** [3] : بيانه : أن كلمة حتى لما كان ما قبلها سببا لما بعدها ، وما بعدها لا يصلح منهيا لما قبلها لا (تحمل) [4] حتى على حقيقة الغاية[5]، بل تحمل [6] على المجازاة [7] مجازاً ، لأن في المجازاة معنى الغاية أيضا، لأن جزاء السبب غايته كما في قوله : إن لم آتك حتى تغديني ، أي كي تغديني[8] ، هذا لأن التغدية إحسان والإحسان داع لزيادة الإتيان، وما كان داعيا للشيء لا يصلح منهيا له [9]، وفائدة هذا أنه إذا أتاه فلم يغده لم يحنث، لأن الإتيان المحلوف عليه حصل، وهو اتيانه لأجل التغدية، و التغدية بالدال المهملة وهو إطعام الغداء . قوله : **هو سبب له** [10] : أي الإحسان داع للإتيان .

---

(١) كذا قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله . انظر التحقيق ص٣٦٥ وأصول السرخسي ١ /٢١٨ .

(٢) انظر هامش (١) من الصحيفة السابقة .

(٣) قال الاخسيكثي : واستعير - أي لفظ حتى - للمجازاة بمعنى لام كي في قوله : إن لم آتك غدا حتى تغديني - أي فعبدي حر - حتى إذا أتاه فلم يغده لم يحنث ، لأن الإحسان - وهو التغدية من المزور - لا يصلح منهياً للإتيان - أي إتيان الزائر - بل هو - أي الإحسان - سبب له - أي للاتيان - انظر الحسامي ص١٦١ .

(٤) في ك : تحتمل .

(٥) وذلك لتخلف أحد المعنيين الذين جعلا قانونا - ذكره الشارح قبل سطور - وضابطاً في جعل حتى للغاية .

(٦) في ك : تحتمل .

(٧) وتكون أعني حتى بمعنى كي .

(٨) قوله : (أي كي تغديني) إشارة إلى أن حتى في هذه المسالة مستعارة للمجازاة بمعنى كي ، لأن ما قبلها سبب لما بعدها ، وبيانه : أن الإتيان على وجه التعظيم والزيارة إحسان بدني إلى المزور ، فيصلح سببا لاحسان مالي منه إلى الزائر ، ولهذا قيل : من زار حياً ولم يذق عنده شيئاً فكانما زار ميتاً ، والتغدية صالحة للجزاء ، لأنها إحسان أيضا ، فصلح مكافاة للاحسان ، فاستقام جعل حتى للمجازاة ، وإنما لم تجعل للغاية لما سيذكره الشارح .

(٩) فلم يستقم جعل حتى للغاية في هذه المسالة ، لأنها إنما تحمل على الغاية إذا كان الفعل الذي قبلها مما يمتد ، والفعل الذي بعدها يصلح منهياً لما قبلها ، وهنا تخلف المعنى الثاني، واقول انا: بل تخلف المعنى الأول أيضا، لأن الإتيان ليس بمستدام ، الا يرى أنه لا يصح ضرب المدة فيه ، ففات شرطا الغاية جميعا - كذا قال صاحب التحقيق - فحملت حتى على المجازاة مجازاً بمعنى كي لما ذكرته لك في الهامش السابق . انظر التحقيق ص ٣٦٦ .

(١٠) انظر هامش (٣) أعلاه .

قوله : **وإن كان الفعلان من واحد**[1]: أراد بالفعلين الفعل الواقع قبل حتى، والفعل الواقع بعدها، اعلم أن الفعلين[2] إذا كانا من واحد تستعار حتى للعطف المحض[3] من غير أن يكون ما بعد حتى داخلا فيما قبلها، لأن بين العطف بالفاء[4] وبين الغاية مناسبة في التعقيب[5]، وإنما لم تحمل على الغاية أو على المجازاة للتعذر، أما الأول: فلأن الإحسان الواقع لأجل الإتيان [6] يقتضي أن يكون الإتيان أكثر مما كان[7]، فما كان وجوده مستدعياً لوجود الإتيان فمحال أن يكون منهياً له وأما الثاني : فلأنه حينئذ يلزم كون الشخص (الواحد)[8]، مجازياً ومجازاً[9]، ولا شك أن المجازي غير المجازي[10]، وهذا كما في قوله: إن لم آتك غدا حتى أتغدى عندك،

---

(١) قال الاخسيكثي : فإن كان الفعلان من واحد كقوله : إن لم آتك حتى أتغدى عندك، تعلق البر بهما، لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله ، فحمل على العطف بحرف الفاء ، لأن الغاية تجانس التعقيب . أهـ. انظر الحسامي ص ١٨٢ .

(٢) الذين تتوسطهما حتى .

(٣) أي من غير رعاية معنى الغاية والمجازاة في حتى .

(٤) قوله : (لأن بين العطف بالفاء وبين الغاية مناسبة) يشعر بأن حتى إذا توسطت فعلين لشخص واحد تكون بمعنى الفاء وسيصرح بذلك قريباً ،وعند ذلك أوافيك بأقوال غيره .

(٥) ففي العطف بالفاء المعطوف يعقب المعطوف عليه ، كما أن الغاية تعقب المغيا .

(٦) أي في قوله إن لم آتك غداً حتى أتغدى عندك فعبدي حر .

(٧) إذ الانسان عبد الإحسان .   (٨) سقط من ك .

(٩) (مجازياً ومجازاً) بضم الميم فيهما، وكسر الزاي في الأول، أي مكافئاً ومكافاً أما كونه مجازياً : فبالنظر إلى كونه فاعل الجزاء وهو الفعل الواقع بعد حتى، وأما كونه مجازاً : فبالنظر إلى كونه فاعل السبب وهو الفعل الواقع قبل حتى ، واعلم أن صاحب التلويح اعترض على ذلك فقال : لا يلزم ذلك من جعل حتى للمجازاة بمعنى كي ، فإن حتى عند تعذر جعلها للغاية تكون بمعنى كي ، وهي تفيد سببية الفعل الأول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو أسلمت كي أدخل الجنة ، وحتى أدخل الجنة ، على لفظ المبني للفاعل من الدخول ، ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا إليه . اهـ، وأجيب عنه بأن كون حتى فيما نحن فيه تفيد السببية مسلم ، وأما كون تلك الإفادة من غير لزوم المكافاة فلا ، لأن تنصيص العلماء على إفادتها السببية مع المجازاة ينزل منزلة روايتهم ، وكلام فخر الإسلام البزدوي صريح في اعتبار المجازاة في مفهوم حتى السببية ، وإذا ثبتت المجازاة والسببية انتفى وقوع أحد فعلي الانسان جزاء لفعله الآخر بلا ريب لما ذكر الشيخ ، وأما صحة أسلمت حتى أدخل الجنة على معنى كي أدخل الجنة على البناء للفاعل : فلما اشتهر بين المسلمين من أن دخول المسلم الجنة مرتب على إدخال الله تعالى إياه بلطفه وفضله ، ففعل الشخص لم يصر جزاء عن فعله، بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى ، وهو ليس فعله ، ونحن لا ندعي امتناع كون بعض افعال الشخص سبباً محضاً للبعض الآخر ، بل كون بعض افعال الشخص جزاء لبعض أفعاله .

(١٠) (المجازِي غير المجازَى) بضم الميم فيهما ، وكسر الزاي الأولى ، وفتح الثانية .

حيث يتعلق البر بالإتيان والتغدي جميعا ، لحمل حتى [1] على العطف بالفاء [2] ، وفائدة هذا أنه لو لم يأت أصلاً ، أو أتى ولم يتغد أصلاً ، أو أتى وتغدى مع التراخي يحنث ، أما إذا أتى فتغدى من غير تراخ يبر في يمينه [3] .

فإن قلت : أهل النحو لا يجوزون [4] أن تكون حتى للعطف من غير أن يكون ما بعدها داخلاً [5] فيما قبلها ، ألا يرى أنهم لم يجوزوا : خرج القوم حتى الشاة [6] فكيف جوزتم أن تكون حتى للعطف المحض ؟ قلت : أيش (تعني) [7] بعدم تجويز

---

(١) في ك : متى .

(٢) قوله (لحمل حتى على العطف بالفاء) أي مجازاً، قلت : وعليه ظاهر كلام فخر الإسلام البزدوي ، وإليه ذهب صاحب التنقيح ، وجعلها ابن الحاجب كثم ، وجعلها علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري في التحقيق والكشف بمعنى الفاء أو بمعنى ثم ، وجعلها العتابي بمعنى الواو ، ثم اعلم أن عز الدين بن عبداللطيف بن ملك قال في شرحه على المنار بهذا الصدد : وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني ـ وهو صاحب الشرح موضع هذا التحقيق ـ في شرحه للمنار ـ وقال الشيخ يحيى الرهاوي في حاشيته على شرح المنار المذكور : صوابه في شرح المنتخب . انتهى ـ كونه بمعنى الواو أنسب عندي ، لأن مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه ، والاتصال في الواو أكثر ، لأنه لا يقيد بحال دون حال ـ بخلاف الفاء فإنها تدل على كون المعطوف عقيب المعطوف عليه ـ فكان أولى . اهـ . قلت : وكلام شارح المنار يدل على أن لشارحنا شرحاً على المنار لحافظ الدين النسفي رحمه الله ، وذهب فيه إلى ما ذكر ، لكن تصحيح الرهاوي ينفيه، وها نحن أمام مقالة شارحنا بهذا الخصوص في شرحه على المنتخب ، وهي كما ترى خالية من هذه العبارة التي أوردها شارح المنار ، فلعل ما صدر عن الرهاوي سهو منه ، اللهم إلا أن تكون تلك الجملة سقطت من النسختين اللتين تيسرتا لي ، وعثر عليها رحمه الله في نسخة أخرى . انظر التلويح وحاشية الفنري عليه ١ / ٣٨٠ وشرح المنار مع حاشية عزمي زاده وحاشية الرهاوي عليه ١ / ٤٧٥ والتحقيق ٣٦٦ وأصول البزدوي ٢ / ١٦٥ .

(٣) قلت : الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال ، وإلا فحتى للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه ، حتى لو آتاه في الغد وتغدى متراخياً فيه حصل البر، وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلاً أو متراخياً في الوقت الذي ذكر إن وقت الكلام كمسالة الكتاب ، وفي جميع العمران أطلق الكلام مثل إن لم آتك حتى أتغدى عندك فعبدي حر ، يوضحه :أنه إما أن وقت بالغد ـ أو اليوم ـ كما ذكر الشارح ، أو لم يوقت ، فإن وقت : فشرط البر وجود الفعلين في الغد ، وشرط الحنث عدم أحدهما فيه ، حتى إذا آتاه في الغد وتغدى عنده فيه متصلاً بالإتيان أو متراخياً عنه كان باراً لوجود شرط البر ، إلا إذا عنى الفور فيشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال ، وإن لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال أو التراخي إن لم ينو الفور ، وشرط الحنث عدم أحدهما في العمر .

(٤) في ك : يجوز . (٥) في ك : دخلا .

(٦) كما لم يجوزوا رأيت زيداً حتى عمراً كما جوزوا رأيت زيداً فعمراً، أو ثم عمراً، ومن ثم كان ينبغي أن لا تجوز استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه، لأنها من باب اللغة، ولم يجوزوها .

(٧) سقط من ك .

أهل النحو، أتعني أنهم لم يجوزوا أن تكون حتى للعطف المحض بطريق الحقيقة أم بطريق المجاز ؟ فإن قلت بطريق الحقيقة فذلك مسلم، لكن لم نجوز نحن بطريق الحقيقة، وإن قلت بطريق المجاز فلا نسلم أنهم لم يجوزوا بطريق المجاز، ولئن سلمنا أنهم لم يجوزوا بتلك الطريق ، لكن لا نسلم عدم الجواز من غير[١] تجويزهم، فنحن نجوز لوجود المناسبة، لأن المجاز دائر مع المناسبة بابه مفتوح لا يسد، كثير استعماله لا يحصى ولا يعد ، على أنا نقول : قول محمد (رحمه الله)[٢] في اللغة حجة [٣] لا ستشهاد أهل اللغة كأبي عبيد وغيره بقوله[٤]، ألا يرى أن المبرد لما سئل عن معنى الغزالة قال: هي الشمس، ثم قال كذا قاله محمد ابن الحسن (رحمه الله) [٥] .

قوله: **حتى أتغد عندك**[٦]: بدون الألف، كذا قال صاحب الكافي[٧] في وقت قراءتي أصول فخر الإسلام عليه بنيسابور، وقد وقع سماعي عند غيره من الأساتذة بالألف، وجه قول صاحب الكافي: أن حتى لما استعيرت للعطف، وما قبلها مجزوم حذف الألف مما بعدها علامة للجزم، وعندي ثبوت الألف أوجه[٨]،

---

(١) في ط : عدم .
(٢) زيادة من ط .
(٣) وهذه الاستعارة أعني استعارة حتى لمعنى العطف المحض استخرجها محمد بن الحسن رحمه الله بقريحته على طريقة استعارات أهل اللغة .
(٤) فكان قول محمد رحمه الله مستغنياً عن الدليل .
(٥) في ط : رضي الله عنهما .
(٦) انظر هامش (١) من ص ٤٦٨ .
(٧) صاحب الكافي هو الحسين بن علي بن حجاج بن علي حسام الدين السغناقي ، وقد سبق في القسم الدراسي التعريف به كشيخ من مشايخ الشارح ، والكافي : مصنف له شرح فيه أصول الفقه لفخر الإسلام البزدوي . انظر الفوائد البهية ص ٦٢ وكشف الظنون ١ /١١٢ والاعلام ٢ /٢٦٨ .
(٨) قال بعض الشارحين : بالألف نظراً إلى المعنى - وستراه واضحا في الهامش التالي - وبدونها نظراً إلى اللفظ . اهـ. وقال صاحب التلويح ما معناه : قولهم (حتى اتغدى) بإثبات الألف ليس بمستقيم ، والصواب (حتى اتغد) بالجزم ، لانه معطوف على المجزوم بلم - في قوله : إن لم آتك غدا حتى أتغد عندك فعبدي حر - حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعاً ، لا على مجموع الفعل وحرف النفي ، حتى لا يدخل في حيز النفي ، لفساد المعنى وبطلان الحكم .

لأن ما قلنا من وجه الاستعارة [١] تقدير المعنى لا تقدير الاعراب، فلا حاجة إذن للجزم، ألا يرى إلى قولهم في تقدير قدم الحاج حتى المشاة [٢]، أي حتى انتهوا إلى المشاة [٣]، ثم قالوا: والجر بحتى لا بإلى لما قلنا.

قوله: **ومن ذلك حروف الجر**[٤]: أي (و)[٥] من حروف المعاني حروف الجر[٦]، وإنما سميت حروف الجر: لجر معاني الأفعال إلى الأسماء [٧].

قوله: **أما الباء[٨] فللإلصاق[٩]**: أي لإلصاق الشيء بالشئ كقولك به داء[١٠] أما قولهم مررت بزيد ففيه اتساع، لأن مرورك الذي هو صفة قائمة بك ليس

---

(١) قوله: (لأن ما قلنا من وجه الاستعارة ...) الخ: حاصله ما ذكره بعض الشارحين من أن العطف مراعى في المعنى، إذ تقديره: إن لم يكن مني إتيان فتتغد فعبدي حر، كما قيل مثل ذلك في قولهم ما تأتينا فتحدثنا بالنصب، أي لا يكون منك إتيان فتحديث، وكما أن الفاء ثمة متعين للعطف، ولا يصح كون المنصوب معطوفاً على المرفوع، بل اكتفي بالعطف بحسب المعنى، فكذا هنا، وبذلك يندفع ما أوردته لك في الهامش السابق من مقالة صاحب التلويح.

(٢) برفع المشاة: ورد مضبوطا في ك. قلت: والصواب أن يكون مجروراً ليناسب السياق ويكون العطف مراعى في المعنى، يدل على ذلك قوله بعد ذلك (أي حتى انتهوا إلى المشاة).

(٣) قوله: (أي حتى انتهوا إلى المشاة) تفسير للترتيب المذكور على تقدير الجر، وقد نص المرادي في المجني الداني على أن كل موضع جاز فيه العطف بحتى يجوز فيه الجر، ولا عكس، والمناسب أن يقال: أي حتى انتهى القدوم إلى المشاة، إذ المشاة من الحاج لم يسبقوا الراكبين منهم حتى ينتهي هؤلاء إليهم إذ التمثيل بهذا يكون لما هو غاية في الضعف كما عرفته في أول الكلام على حتى. انظر التلويح مع حاشية الفنري عليه ١/ ٣٨١ وشرح المنار مع أنوار الحلك عليه ١/ ٤٨٥ وأصول السرخسي ١/ ٢١٩.

(٤) سأوافيك بعبارة المتن قريباً.

(٥) سقط من ط.

(٦) اعلم أن الاضافة في (حروف الجر) من إضافة الشيء إلى حكمه.

(٧) ولأنها تجر اسما إلى اسم نحو المال لمحمد.

(٨) قال الاخسيكثي: ومن ذلك حروف الجر، فالباء للإلصاق، ولهذا قلنا في قوله إن أخبرتني بقدوم فلان - أي فعبدي حر - أنه يقع على الصدق. انظر الحسامي ص ١٨٢.

(٩) في النسختين (فلالصاق) قلت: والتصحيح من المتن، وقد تقدمت عبارته في الهامش السابق.

(١٠) اعلم أن الإلصاق تعلق الشيء بالشيء واتصاله به، وهو إما حقيقي نحو به داء، أي التصق به، أو مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد، فعلمت أن الشارح أشار إلى ذلك، بذكر هذين المثالين، ثم ان الالصاق يقتضي طرفين: ملصقاً، وملصقاً به - بفتح الصاد فيهما - فما دخل عليه الباء فهو الملصق به، وما قبل الباء هو الملصق، ففي قولك كتبت بالقلم: الكتابة ملصق، والقلم ملصق به، ومعناه ألصقت الكتابة بالقلم.

بملصق بزيد، والمعنى فيه: مررت بمكان متصل بمكان زيد[١]، والدليل على أن الباء للإلصاق إجماع أهل اللغة عليه، فعن هذا قلنا[٢] في قول الرجل إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر: إنه يقع على الخبر الصدق[٣] وهو الخبر بعد القدوم، لأن كلامه دل على اقتران الخبر بقدوم فلان لذكر حرف[٤] الإلصاق[٥]، والقدوم اسم لفعل موجود، فلما لم يوجد لا يوجد الاقتران[٦]، فيصير تقدير كلامه[٧] إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، بخلاف قوله إن أخبرتني أن فلانا قدم، حيث يكون المراد منه الخبر كيف كان [٨] ، لأنه لم يلصق الخبر بالقدوم غير أن كلامه دل على خبر القدوم [٩] والخبر قد يكون صدقا ، وقد يكون كذبا ، فيقع عليهما ، وتقدير الكلام [١٠] إن

---

(١) وذكر الأخفش أن المعنى مررت على زيد بدليل قوله تعالى : ﴿ وإنكم لتمرون عليهم مصبحين ﴾ .

(٢) قوله (فعن هذا قلنا) أي ولأن الباء للإلصاق ، والإلصاق يقتضي ملصقاً وملصقاً به قلنا كذا .

(٣) (الخبر الصدق) هو الكلام المطابق للواقع ، ويقابله الكذب .

(٤) في ك : حروف .

(٥) وإنما كان ذكر حرف الإلصاق سبباً في دلالة هذاالكلام على اقتران الخبر بالقدوم: لأن الاخبار يقتضي مفعولين ، أحدهما: الذي يبلغه ، وهو هنا الضمير المنصوب المتصل ، والثاني : الكلام الذي يصلح دليلاً على المعرفة ، وهو محذوف دل عليه حرف الالصاق ، لأنه لما قال إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر كان القدوم مشغولاً بالخافض، فلم يصلح مفعول الخبر ، لا حقيقة ولا مجازاً ، لأن المشغول لا يشغل، فاحتيج إلى مفعول آخر هو كلام، فيصير كانه قال إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان ، فبقي القدوم واقعاً على حقيقته فعلاً . ولقائل أن يقول : سلمنا أن القدوم لا يصلح معمولاً لعامل آخر في الظاهر ، ولكن لا نسلم أنه لا يصلح معمولاً لشيء آخر من حيث المعنى والمحل ، فيكون مجروراً بالباء، ومنصوب المحل بالفعل ، الا يرى أن في قوله أخبرني بهذا الخبر زيد ، كان الجار والمجرور المفعول الثاني من غير إضمار شيء آخر ، إذ لا يستقيم فيه أخبرني خبراً ملصقاً بهذا الخبر زيد ، فكذا هذا . ويجاب عنه بأن الباء للإلصاق حقيقة ، وقد يجئ للتعدية ، بمعنى الهمزة كقولك ذهب به ، وخرج به ، أي أذهبه ، وأخرجه ، والأخبار مما يتعدى إلى المفعول الثاني بنفسه وبالباء ، ففيما أمكن جعله متعدياً بنفسه وجب القول به لتبقى الباء على حقيقتها ، وإن لم يمكن ذلك جعل متعدياً بالباء ، فمسالة الكتاب من القسم الأول ، وما اعترض به من القبيل الثاني فافترقا .

(٦) إذ اقتران الخبر بالقدوم والتصاقه به لا يتصور قبل وجود القدوم .

(٧) قوله : (فيصير تقدير كلامه : إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان) إشارة إلى ما ذكرته لك في هامش (٥) من هذه الصحيفة .

(٨) حتى إذا أخبره صادقاً أو كاذباً أن فلاناً قدم يتحقق شرط الحنث ، ويعتق العبد .

(٩) بيانه : أنه لما لم يذكر الباء كان قوله (أن فلان قدم) مفعولاً ثانياً للإخبار ، إذ يصير التقدير إن أخبرتني قدوم فلان لما سيذكره الشارح ، والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر ، فيقدر مضاف محذوف هو لفظ الخبر ليصح الكلام ، فيئول المعنى إلى إن أخبرتني خبر قدومه .

(١٠) قوله (وتقدير الكلام كذا) يشير به إلى ما ذكرته لك في هامش (٩) عاليه .

أخبرتني قدوم فلان، لأن أن [1] مع مابعدها في حكم[2] المفرد، فإن قلت: لِمَ لَمْ يذكر حتى هنا وهي من حروف الجر؟ قلت: إنما لم يذكر هنا لأن حروف العطف لما وقعت سابقة، وإحدى وجوه حتى أن تكون عاطفة، ذكرها مع حروف العطف[3] .

قوله: **وعلى للالزام**[4]: اعلم أن على إنما جعلت للإلزام[5] لأن وضعها للاستعلاء[6] كقولهم: زيد على السرير، وفي لزوم الشيء على الشيء معنى الاستعلاء[7] كما في لزوم الدين على الذمة [8]، ولهذا يقال في فصيح الكلام ركبه دين، فعن هذا عرفت أن كونها للالزام[9] مجاز، ويجوز أن يقول حقيقة شرعية[10]، وفائدة الإلزام فيما إذا قال له علي ألف درهم، حيث يحمل على الدين[11]، لأن حقيقة اللزوم في الدين ، إلا إذا وصل بكلامه وديعة [12] .

قوله: **وتستعمل للشرط**[13]: أي تستعمل كلمة على للشرط [14]، لما أن فيه

---

(١) (أن) بفتح الهمزة وتشديد النون . (٢) في ط : الحكم .

(٣) انظر التحقيق ص ٣٦٦ وشرح المنار ١ /٤٧٨ وفواتح الرحموت على المسلم ١ /٢٤٢ .

(٤) سأوافيك بعبارة المتن قريباً . (٥) أي في الذمم شرعاً . (٦) الحس الصوري .

(٧) أي (وفي لزوم الشيء) ووجوبه (على الشيء معنى الاستعلاء) لأن اللزوم والوجوب من مقتضيات الاستعلاء ، لأن ما يعلو الشيء يلازمه .

(٨) فإن في لزوم الدين على الذمة معنى الاستعلاء ، لأن الدين يعلو من هو عليه ويركبه .

(٩) من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم .

(١٠) أي ويجوز لقائل أن يقول : إن الالزام على هذا حقيقة شرعية لكلمة على . إليه أشار صاحب التلويح .

(١١) وإنما اقتصر على الدين مع أن القرض دين في الذمة : لأن الدين أعم ، إذ كل قرض دين ولا عكس ، فلو ذكر الأخص لتوهم قصر الحكم عليه ، والدين ما لزم ببيع أو شراء أو صلح من جناية ، أو غير ذلك، وكذا كل ما لزم بالعقود ، بخلاف القرض فإن المراد به السلف .

(١٢) قوله (إلا إذا وصل بكلامه وديعة) بأن قال له علي ألف درهم وديعة ، أو لكنها وديعة ، أو إلا انها وديعة ، أو غير ذلك مما يكون مغيراً لصدر الكلام عن الإيجاب في الذمة ، فينصرف إلى الوديعة لما فيها من وجوب ولزوم الحفظ ، ولا يثبت به الدين وإنما شرط الاتصال : لأنه مغير وهو لا يكون مفصولاً ، وإنما قال : (وديعة) ولم يقل أو عارية : لأن العارية في الدراهم والدنانير قرض ، والقرض دين ، إلا انه يخالف الدين من جهة التأجيل وعدمه .

(١٣) قال الاخسيكثي : وعلى الالزام في قوله: علي ألف درهم، وتستعمل للشرط قال الله تعالى: ﴿ يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ﴾ . اهـ. انظر الحسامي ص ١٨٣ .

(١٤) وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة لأنها في أصل الوضع للإلزام ، والجزاء لازم للشرط .

معنى اللزوم من حيث أن وجود الجزاء يلازم وجود الشرط ، قال تعالى : ﴿ يبايعنك على أن لا يشركن بالله ﴾ [1] أي بشرط أن لا يشركن [2] .

قوله: **وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات[3] المحضة[4]**: كالبيع والإجارة والنكاح، وهذا لأن في الحمل على الشرط معنى التعليق، والتمليكات لا تحتمل ذلك[5] فحمل على معنى الباء مجازا لأن الإلصاق يناسب اللزوم[6]، حتى لو قال: بعت هذا العبد على ألف درهم، أو أجرت هذا البيت على مائة درهم، أو تزوجتك على ألف درهم يكون بمعنى الباء [7] ، أما في الطلاق على مال يكون على للشرط [8] عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن الطلاق يحتمل التعليق كما إذا قالت طلقني ثلاثا على ألف [9] فطلقها واحدة يقع واحدة رجعية ولا يجب عليها ثلث الألف، لأن كلمة على أمكن حملها على

---

(١) سورة الممتحنة : الآية ١٢ .

(٢) أي بشرط عدم الإشراك بالله ، هذا هو المذكور في كتب الفقه، والمذكور في كتب التفسير أن (على) في الآية صلة المبايعة، يقال بايعه على كذا، إلا أنه لما أدى إلى معنى الشرط - إذ المبايعة توكيد كالشرط - توسع الفقهاء في ذلك وقالوا أنه بمعنى الشرط . انظر التلويح ١ /٣٨٥ والتحقيق ص ٣٦٧ وفواتح الرحموت على المسلم ١ /٢٤٣ والقرطبي ١٨ / ٧٠ .

(٣) قال الاخسيكثي : وتستعار - أي كلمة على - بمعنى الباء في المعاوضات المحضة ، لأن الالصاق - الذي هو مدلول الباء - يناسب اللزوم . اهـ. انظر الحسامي ص ١٨٣ .

(٤) المعاوضات المحضة هي التي تخلو عن معنى الإسقاط كالبيع فإنه مبادلة مال بمال ، والاجارة فإنها مبادلة مال بمنفعة ، والنكاح فإنه معاوضة مال بما ليس بمال .

(٥) أي لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار .

(٦) فإن الشيء إذا لزم الشيء كان ملتصقاً به لا محالة .

(٧) أي يكون لفظ على في هذه المسائل بمعنى الباء التي تصحب الأعواض ، لأن العمل لما تعذر بحقيقته يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء ، ما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ، ولا تحمل على الشرط لما ذكر الشارح .

(٨) في ك : الشرط .

(٩) قوله (كما إذا قالت طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة) مثال لاستعمال لفظ على في الطلاق على مال ، وقوله : (يقع واحدة رجعية ولا يجب عليها ثلث الألف) هو رأي أبي حنيفة رحمه الله المبني على كون على في هذه المسألة للشرط عنده ، فعلمت أن هذا كله كلام معترض أورده الشيخ أثناء تقريره لدليل أبي حنيفة في أن على إذا استعملت في الطلاق على مال تكون للشرط .

الشرط ، فحملت عليه (١) ، لأنها تدل عليه حقيقة (٢) كقوله تعالى : ﴿ **يبايعنك على أن لا يشركن بالله** ﴾(٣) والمشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط (٤) ، وعندهما يجب ثلث الألف (٥) بمنزلة قوله بألف (٦) .

قوله: **ومن للتبعيض**(٧): قال شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام [رضي الله عنهما](٨) كلمة من للتبعيض(٩)، ثم قال شمس الأئمة: وقد تكون لابتداء الغاية(١٠) كقولك خرجت من الكوفة ، وقد تكون للتمييز كقولك باب من حديد، وقد تكون بمعنى الباء قال الله تعالى: ﴿ **يحفظونه من أمر الله** ﴾(١١) أي بأمر الله، وقد

---

(١) أي فيما نحن فيه، لأن لفظ على وإن دخل على المال، والمال غير قابل للتعليق بالشرط، إلا أنه لما كان تابعاً في الطلاق لا مقصوداً صح تعليقه ، فإن قلت: وجوب المال في الطلاق عليه مشروط بإيقاع الطلاق، فيكون (طلقني) شرطاً ، و(على ألف) مشروطاً ، وكلمة (على ألف) توجب العكس، قلت : لما كان الكلام متحداً جعل دخول (على) على المال كدخولها على الطلاق نظراً إلى الغرض .

(٢) كما ذكرته في هامش(١٤) من الصحيفة قبل السابقة .

(٣) سورة الممتحنة : الآية ١٢ .

(٤) لأن ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس، فلو انقسمت أجزاء الشرط على أجزاء المشروط للزم تقدم جزء من المشروط على الشرط ،وذلك مخل بالمعاقبة بينهما ، بل مجموع الشرط علامة على لزوم كل المشروط .

(٥) ويكون الطلاق بائناً لأن الطلاق على مال معاوضة من جانب الزوجة، ولهذا كان لها أن ترجع قبل كلام الزوج، وإنما وجب المال عوضا عن الطلاق ، والطلاق بعوض يكون بائنا .

(٦) قوله (بمنزلة قوله بألف) إشارة إلى أن (على) في هذه المسألة بمعنى الباء عندهما، فتصير كأنها قالت بألف درهم ، والباء تدخل على الأعواض ، فتكون الألف عوضا لاشرطاً ، وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض ، لأن ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة ، حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ، ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر كالمتضايفين . انظر كشف الأسرار ٢ /١٧٣ وشرح المنار ١ /٤٩٠ .

(٧) قال الاخسيكثي : ومن للتبعيض ، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن قال أعتق من عبيدي من شئت عتقه: كان له أن يعتقهم إلا واحداً ، بخلاف قوله من شاء ، لأنه ـ أي القائل وهو المولى ـ وصفه بصفة عامة ، فاسقط ـ أي عموم الصفة ـ الخصوص اهـ . انظر الحسامي ص ١٨٣ .

(٨) زيادة من ط .

(٩) قال شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي : كلمة من للتبعيض بأصل الوضع . ثم انفرد شمس الأئمة بما سيذكره الشارح . انظر أصول البزدوي ٢ /١٧٦ .

(١٠) اعلم أن المراد بالغاية في قولهم: من لابتداء الغاية ، وإلى لانتهاء الغاية ، هو المسافة ، إطلاقاً لاسم الجزء على الكل ، إذ الغاية هي النهاية ، وليس لها ابتداء أو انتهاء .

(١١) سورة الرعد : الآية ١١ . وانظر في تفسيرها : القرطبي ٩ /٢٩٢ .

تكون صلة قال تعالى: ﴿ **يغفر لكم من ذنوبكم** ﴾[1] وهذا الذي ذكره أئمة الأصول[2] خلاف ما ذكره أئمة النحو لأن أئمة النحو[3] جعلوا كونها لابتداء الغاية أصلاً، والمعاني الباقية راجعة إلى معنى الابتداء[4]، ولا منافاة لأن أحداً لم يقل إن من لاتدل على التبعيض حقيقة، فلعل المصنف إنما ذكر التبعيض في المتن فقط لكونه أهم، لأن الخلاف إنما وقع في المسألة المذكورة [5] لأن أبا حنيفة (رحمه الله)[6] جعل كلمة من فيها للتبعيض، بيانه: أنه لو قال أعتق من عبيدي من شئت، كان له أن يعتق الجميع إلا واحدا[7] عملا بحقيقة كلمة من ومن، لأن من للتبعيض ومن للعموم [8] والاثنان بالنسبة إلى الواحد عام ، وعندهما له أن يعتق الجميع، لأن من (قد)[9]

---

(١) سورة نوح : الآية ٤. وانظر في تفسيرها الكشاف ٢ / ٤٢٤ والقرطبي ١٨ / ٢٩٩ . ثم اعلم أنه بذكر هذه الآية انتهى لفظ شمس الأئمة السرخسي . انظر أصول السرخسي ١ / ٢٢٢ .

(٢) والذي يفيد جعل من في التبعيض أصيلا ـ لكثرة استعماله فيه ـ وفيما سواه دخيلاً .

(٣) قوله (لأن ائمة النحو) أي المحققين منهم (جعلوا كونها لابتداء الغاية أصلاً) وبعض النحاة ذكر أنها لابتداء الغاية وقد تكون للتبعيض وغيره من المعاني التي نقلها الشارح قريباً عن شمس الأئمة السرخسي ، بل إن ابن هشام ذكر لـ «من» في مغني اللبيب خمسة عشر معنى ، من جملتها المجاوزة التي هي معنى عن .

(٤) فإن قولك أخذت من الدراهم : دال على أن الدراهم موضع أخذك، وابتداء غايته كما أن قولك خرجت من البصرة يدل على أن البصرة منشأ خروجك ، غير أن في الدراهم أفادت التبعيض ، لأنه ممكن فيها ،ولم تفده في قولك خرجت من البصرة لأنك إذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها ، إذ لا يصح أن تكون خارجاً من بعضها دون بعض ، وكذا قوله تعالى : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ فمن في هذه الآية للتمييز والبيان ، وهو راجع إلى ابتداء الغاية أيضا، أي من الأوثان وغيرها فلما قال من الأوثان بين ما هو المقصود ، وجعل مبدأ الاجتناب الأوثان، غير أنها لا تفيد التبعيض هنا أيضا، إذ ليس المراد بالأمر الاجتناب عن بعض الأوثان دون البعض .

(٥) أي في عبارة المتن ، وقد قدمتها لك في هامش (٧) من الصحيفة السابقة .

(٦) زيادة من ط .

(٧) فإن أعتقهم واحداً بعد واحد عتقوا إلا الآخر ، وإن أعتقهم جملة عتقوا إلا واحداً منهم ، والخيار فيه إلى المولى .

(٨) وقد جمع المولى بينهما ، أي بين كلمة العموم وكلمة التبعيض ، فوجب العمل بحقيقتهما ما أمكن ، والعموم أصل ، لأنه أضاف الفعل إليه ، فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض ، وذلك أن ينقص عن الكل واحداً ليصير عاماً بتناوله الأكثر ، ويتحقق العمل بالتبعيض ـ وإليه أشار الشارح بقوله : والاثنان بالنسبة إلى الواحد عام ـ وقد أدخلت كلمة التبعيض في العبيد ، فوجب أن يعمل بالتبعيض فيه لا في غيره .

(٩) سقط من ك .

تكون للتمييز[1] ، كما إذا قال من شاء[2]، والجواب قلنا [3]: في قوله (من)[4] شاء : وَصَفَ من يحله العتق بصفة عامة[5] وهي المشيئة، إذ المشيئة هناك[6] صفة العبد، والموصوف بصفة عامة يتعم [7] ، كما إذا قال والله لا أكلم إلا رجلاً كوفياً، كان له أن يكلم جميع رجال كوفة، بخلاف قوله من شئت[8] لأن المشيئة فيه صفة

---

(١) قوله (لأن من) بكسر الميم (قد يكون للتمييز) أي للبيان كما في قوله تعالى ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ وهنا المراد تمييز عبيده من غيرهم ، ثم ان كلمة من بفتح الميم عامة، فتتناولهم جميعاً ، فعلمت أن مرجع الخلاف في ذلك إلى (من) فإنها في مثل ذلك للتبعيض عند أبي حنيفة، لأنه الحقيقة المستعملة وللبيان عند أبي يوسف ومحمد لأنه مجاز متعارف .

(٢) قوله (كما إذا قال من شاء) أي قياسا على ما إذا قال المولى من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه ، فإنهم إذا شاؤا كان له أن يعتقهم كلهم اتفاقاً .

(٣) أي (والجواب) عن قياسهما (قلنا في قوله) أي في قول القائل وهو المولى (من شاء: وَصَفَ) بفتحات، أي وصف المولى .

(٤) سقط من ك .

(٥) ومن يحله العتق نكرة، لأن من بكسر الميم في المقيس عليه وهو قوله : من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه: للتبعيض، والبعض الداخل تحت الشرط نكرة، لأنه لا يعلم ما دخل تحت الشرط ، وقد وصف المولى هذه النكرة كما ذكر الشيخ بصفة عامة وهي المشيئة وساوضح لك في الهامش بعد التالي معنى عموم الصفة .

(٦) قوله (إذ المشيئة هناك) أي في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه (صفة العبد) لأن في الصلة معنى الصفة .

(٧) ضرورة عموم الصفة ، لأن الصفة والموصوف شيء واحد ، ومن ثم أسقط الوصف بهذه الصفة في المقيس عليه الخصوص أي التبعيض . ثم اعلم أن معنى عموم الصفة : أنه يصح أن يوصف بها كل فرد من أفراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد ، كقولك رجل كوفي، يصح أن يوصف بهده النسبة كل رجال الكوفة ، واعلم أيضا أن من الضروب الدالة على عموم النكرة ما إذا وصفت بصفة عامة،فإذا وصفت النكرة بمثل هذه الصفة تتعمم ضرورة عموم الصفة، وإن كانت النكرة في نفسها خاصة، كما تتعمم في موضع النفي، وبكلمة كل ، ثم إن الشارح بقوله (كما إذا قال والله لا أكلم) أحداً (إلا رجلاً كوفياً كان له أن يكلم جميع رجال الكوفة) يشير إلى أمرين ، أولهما : أن الموصوف بالمشيئة التي هي صفة عامة في المقيس عليه نكرة، وقد أوضحت ذلك في هامش (٥) عاليه، وثانيهما : أن قول المولى من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه: تقديره لا تعتق أحداً من عبيدي إلا من شاء منهم عتقه فاعتقه، فالمستثنى وإن كان نكرة في موضع الإثبات، لأن الاستثناء من النفي إثبات، والنكرة في موضع الإثبات تخص، إلا أنها صارت عامة بدليل اقترن بها وهو الوصف العام، إذ الوصف والموصوف كشيء واحد، فصار كما إذا قال: والله لا أكلم ...الخ، وأخيراً: ينبغي لك أن تعرف أن عامة الأصوليين قالوا تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي ، وبكلمة أي دون ما عداهما، وقال بعضهم: تتعمم النكرة الموصوفة في موضع الإباحة وفي موضع التحريض ، فاما في موضع الخبر والجزاء فلا تتعمم كما في قوله تعالى: ﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ وكقولك جاءني رجل عالم، ولمعرفة ذلك مفصلاً. راجع كشف الأسرار ٢ / ١٩ .

(٨) أي بخلاف قول المولى (من شئت) الوارد في المسالة الخلافية وهي قوله أعتق من عبيدي من شئت ، فإن البعض فيه لم يوصف بصفة عامة لما سيذكره الشيخ ، فيبقى معنى التبعيض معتبراً فيه صفة العموم ، فيتناول بعضاً عاماً . انظر التحقيق ص٣٦٨ وشرح المنار ١ / ٤٩١ والتلويح مع حاشية الفنري عليه ١ / ٣٨٧ .

المخاطب وهو واحد، لا صفة من [1] حتى يكون كل واحد مرادا ، وعلى هذا الأصل قال محمد (رحمه الله)[2] في الجامع الكبير: إن كان[3] في يدي من الدراهم إلا ثلاثة أو سوى ثلاثة أو غير ثلاثة فهي صدقة، وفي يده خمسة، تصدق بها لأن المستثنى خارج من المستثنى منه، وكلمة من للتبعيض، فصار كأنه قال إن كان في يدي بعض الدراهم[4]، والدرهمان الباقيان بعد الاستثناء بعض الدراهم[5] بخلاف ما إذا قالت اخلعني على ما (في [6]) يدي من الدراهم ، حيث تكون من مميزة ، لاقتضاء الابهام التمييز ، ولاختلال الكلام بدون من ، وفائدة كونها مميزة تظهر فيما إذا لم يكن في يدها درهم أصلا ، أو كان ما دون الثلاثة تلزمها الثلاثة [7] أما في قوله : إن كان في يدي من الدراهم لا يختل الكلام بدون من [8] ، فلا حاجة إلى التمييز والصلة .

قوله : **فأسقط الخصوص** [9] : وهو إرادة التبعيض .

قوله: **وإلى لانتهاء**[10] **الغاية** [11]: وعليه الإجماع، وإذا قال لامرأته أنت طالق

---

(١) بفتح الميم .

(٢) زيادة من ط .

(٣) أي رجل قال إن كان .... إلخ .

(٤) أي إلا ثلاثة أو سوى ثلاثة أو غير ثلاثة فهي صدقة ، ويكون قد جعل شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة مما يكون من الدراهم أي بعضها .

(٥) وبذلك تحقق شرط حنثه ، فيكون جميع ما في يده صدقة .

(٦) سقط من ط .

(٧) لأنها سمت الجمع وأقله ثلاثة . انظر الهداية ٢ / ١٢ .

(٨) واعلم أنه لو قال : إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثة أو غير ثلاثة أو سوى ثلاثة فهي صدقة ، فإذا كان في يده أربعة أو خمسة دراهم ، فلا شيء عليه ، لأنه جعل شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة مما ينطلق عليه اسم الدراهم ، ولم يوجد ، لأن اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين ، انظر كشف الأسرار ٢ / ١٧٦ .

(٩) انظر هامش (٧) من ص ٤٧٥ .

(١٠) انظر الحسامي ص ١٨٣ .

(١١) على مقابلة ما يقال : سرت من البصرة إلى الكوفة ، فالكوفة منقطع السير ، كما كانت البصرة مبتداه، ومن ثم تدخل كلمة إلى في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام ، والمراد بالغاية في عبارة المتن هذه : المسافة استعمالا للجزء في الكل والمجاورة ، إذ الابتداء والانتهاء يوجدان فيها لا في الغاية التي هي النهاية .

إلى شهر، فإن نوى التنجيز[1] أو التأخير تعمل نيته[2]، وإن لم تكن (له [3]) نية قال زفر (رضي الله عنه)[4]: يتنجز، لأن التأجيل لا يمنع الثبوت[5] كما في الديون [6] وعندنا يتأخر[7] عملا بكلمة إلى، لأن وضعها للغاية [8]، وروي عن أبي يوسف (رضي الله عنه)[9] كقول زفر (رحمه الله)[10] والجواب عن قوله: قلنا ان التأجيل لإثبات الأجل فيما يدخله [11]، وفي صورة النزاع قد دخل على أصل الطلاق [12]

---

(١) في ك: التخيير.

(٢) فتطلق في الحال، ويلغو آخر كلامه إن نوى التنجيز، لأنه نوى حقيقة كلامه، فإنه أراد أن يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر، والطلاق لا يقبل التوقيت، لأنه مما لا يمتد، فيقع الطلاق ويلغو التوقيت، ويتأخر الوقوع إلى مضي الشهر إن نوى التأخير، لأنه نوى محتمل كلامه، إذ الطلاق يقبل الإضافة كقوله انت طالق غداً، وإلى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت، فصار تقدير كلامه: انت طالق مؤخراً إلى شهر .. ولبيان الفرق بين التأخير والتوقيت أقول: اعلم أن إلى إذا دخلت في الأزمنة فقد تكون للتوقيت وهو الأصل، وقد تكون للتأجيل والتأخير، ومعنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتاً في الحال، وينتهي بالوقت المذكور، ولولا الغاية لكان ثابتاً فيما وراءها ايضا كقولك والله لا أكلم فلاناً إلى شهر، كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين، إذ لولاه لكانت مؤبدة، وكذلك قولك آجرتك هذه الدار إلى شهر، ومعنى التأخير والتأجيل أن لا يكون الشيء ثابتاً في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته، ثم يثبت بعد وجود الغاية، ولولا الغاية لكان ثابتاً في الحال أيضا كالبيع بالف إلى شهر، فإنه لتأخير المطالبة إلى مضي شهر - كما ستعرف أثناء هذه المسالة - ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر أيضاً ما لم يسقط الدين بالأداء أو الابراء.

(٣) سقط من ك.

(٤) زيادة من ط.

(٥) أي لأن تأجيل الشيء لا يمنع ثبوت أصله، إذ أن كلمة إلى للتأجيل أو التوقيت كما عرفت في هامش (٢) عاليه، وكل ذلك صفة لموجود، فلابد من الوجود للحال، ثم يلغو الوصف لأنه لا يقبله.

(٦) فإن التأجيل في الديون لا يمنع ثبوت أصلها، الا ترى أنه مثلاً لو باع داره بالف إلى شهر تثبت الألف للحال، وتتأجل بعد الثبوت.

(٧) أي إلى مضي الشهر.

(٨) أي عندنا يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر (عملاً بكلمة إلى) لأن هذه الكلمة للتأخير فيما يقرن به باعتبار أصل الوضع (لأن وضعها للغاية).

(٩) زيادة من ط.

(١٠) زيادة من ط.

(١١) أي أن التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين.

(١٢) لأن قوله (إلى شهر) دخل في قوله (أنت طالق) وأصل الطلاق أي ثبوته يحتمل التأجيل والتأخير، كما في التعليق بمضي شهر، أو بالاضافة إلى ما بعد شهر.

فيتأجل، بخلاف المقيس عليه، لأن ثمة لم يدخل التأجيل على أصل [1] الدين [2] لأنه لايحتمل التعليق والإضافة، بل دخل على وجوب الأداء[3]، فلأجل هذا لم يمنع الثبوت .
ثم الغايات على نوعين، أحدهما داخل تحت المغيا كما في المرافق في الوضوء[4]، والثاني: غير داخل كما في الليل في الصوم[5]، والأصل فيه[6]: أن الغاية

---

(١) في ط بين لفظ (أصل) ولفظ (الدين) هذه العبارة (أي أصل الثمن) قلت : وكأنه تفسير للفظ (أصل) يدل على ذلك ورودها في ك على الهامش ، وفوقها رمز (ن) وبعدها حرف (هـ) دون علامة (صح) التي دأب عليها النسّاخ في تدارك مافاتهم تدوينه في الصلب سهواً .

(٢) في ط : للدين . قلت : والمراد بأصل الدين : ثبوته ووجوبه .

(٣) قوله : (بل دخل على وجوب الأداء) أي بل دخل التأجيل على المطالبة . انظر كشف الأسرار ٢ /١٧٧ والتلويح على التوضيح ١ /٣٨٧ .

(٤) أي أحدهما داخل تحت حكم المغيا (كما في المرافق في الوضوء) أي كما قلنا في المرافق أنها داخلة تحت (الوضوء) أي الغسل في قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ وهو مذهب عامة العلماء خلافا لزفر وداود .

(٥) كما في الليل في الصوم : أي كما قال جميع العلماء في الليل أنه غير داخل في الصوم في قوله تعالى : ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾.

(٦) قوله (والأصل فيه) شروع في بيان الضابط في أن الغاية متى تدخل تحت المغيا بعد بيان الداعي إلى ذلك بقوله فيما تقدم (ثم الغايات على نوعين ...) الخ، وكأنه قال : لما كان بعض الغايات الثابتة بكلمة إلى داخلاً في حكم المغيا كالمرافق في غسل اليد في الوضوء ، وبعضها غير داخل فيه كالليل في الصوم، كان لابد من ضابط لذلك ، وأصل يرجع إليه فيه (وهو أن الغاية لا تخلو...) الخ ثم اعلم أن للأصوليين طريقين في بيان الضابط لذلك، إحداهما : أن الغاية إن كانت قائمة بنفسها بأن تكون موجودة قبل التكلم، ولا تكون مفتقرة في وجودها إلى المغيا ، لم تدخل تحت الحكم الثابت له ، لأن الغاية حد ، ولا يدخل الحد في المحدود ولهذا لو قال (لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط) لا يدخل الحائط في الاقرار ، وإن لم تكن الغاية قائمة بنفسها : فإن كان أصل الكلام وصدره متناولا لها يكون ذكرالغاية لإخراج ما وراءها، ويبقى موضع الغاية داخلا كما في قوله تعالى: ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ فإن اسم اليد عند الاطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط ، فذكر الغاية لإخراج ما وراءها، وإن كان أصل الكلام وصدره لا يتناول موضع الغاية، أوفيه شك : فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضعها ، فلا تدخل الغاية كما في قوله تعالى : ﴿ أتموا الصيام إلى الليل ﴾ فإن الصوم عبارة عن الامساك ، ومطلقه لا يتناول إلا ساعة ، فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية ، وإذا حلف لا يكلم فلاناً إلى وقت كذا : تدخل الغاية في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله ، لأن مطلقه يقتضي التأبيد، فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، ولا تدخل في ظاهر الرواية ، لأن في حرمة الكلام ، ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا .وهذه طريقة شمس الأئمة السرخسي ، ومن تبعه كصاحب التنقيح، وصاحب المنار . والأخرى : أن الغاية إن كانت قائمة بنفسها لا تدخل ـ كما تقدم ـ إلا أن يكون صدر الكلام واقعاً على الجملة، أي المغيا والغاية جميعاً، فحينئذ تدخل، لأن صدر الكلام لما كان واقعاً على الجملة قبل ذكر الغاية ، وبعد ذكرها لا يتناول إلا البعض منها ، كان المقصود من ذكر الغاية إسقاط ما وراءها ضرورة ، والاسم يتناول موضع الغاية ، فبقي داخلا تحت الصدر لتناول الإسم إياه كما في قوله تعالى: ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ . وهذه طريقة فخر الإسلام البزدوي ومن تبعه كصاحب المغني . واعلم أيضاً أن النحاة اختلفوا في دخول ما بعد إلى في حكم ما قبلها ، =

لا تخلو إما أن يتناولها صدر الكلام أو لا ، فإن كان يتناولها : فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، لا لإخراجها ، فتكون هي داخلة تحت المغيا بصدر الكلام ، وتسمى هذه الغاية غاية الإسقاط [1] كالمرافق [2] وإن كان لا يتناولها صدر الكلام فذكر الغاية إنما يكون لامتداد [3] الحكم إلى تلك الغاية فتكون الغاية خارجة عن المغيا [4] منهية إياه ، وتسمى هذه الغاية غاية الامتداد [5] وغاية الإثبات (٦) كالليل ، بيانه : أن الأيدي لو لم يذكر المرافق يتناول إلى الإبط ، والصوم لو لم يذكر الليل لا يتناوله ،

= وذهبوا في ذلك إلى أربعة مذاهب، أولها: أنه يدخل تحته حقيقة إلا أن يتجوز فيه بعدم الدخول فلا يدخل، وثانيها: عكسه، وثالثها: أنه مشترك بين الدخول وعدمه، وعليه المحققون منهم، فإلى للنهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه ، وإنما ذلك راجع إلى الدليل، فإذا دل الدليل على الدخول أو على عدمه كان الدخول أو عدمه حينئذ بطريق الحقيقة، وهو المختار ، ورابعها: أنه يدخل إن كان من جنس ما قبلها، ولا يدخل إن كان من خلافه، ولا يخفى عليك أن هذا المذهب هو الذي سار عليه شارحنا فيما ذهب إليه من الأصل المذكور، ووجهه أن إلى لا تدل على الدخول، ولا على عدمه، بل كل منهما يدور مع الدليل كما هو المختار من مذاهب النحاة ، إلا أن اعتبار الدليل من نفس اللفظ وهو تناول الصدر وعدمه أولى، لأن الأدلة الخارجة عن اللفظ غير مضبوطة، ثم كون تناول الصدر وعدمه قاعدة في الدخول والخروج ليس على سبيل القطع، إذا ربما ثبت الخروج مع التناول، والدخول مع عدمه لوجود دليل أقوى، بل بمعنى الظهور، فالدخول في قولك: قرأت الكتاب من أوله إلى آخره، وعدم الدخول في قولك قرأته إلى باب القياس - إذا أريد عدم قراءته - مع أن الغاية من جنس المغيا، بقرينة مقام الافتخار في الأول، والتحير في الثاني .

(١) لأن المقصود من ذكرها إسقاط ما وراءها .

(٢) فالمرافق في قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ داخلة تحت حكم الصدر وهو الغسل، وإليه ذهب عامة العلماء، لأن المقصود من ذكر المرافق إسقاط ما وراءها، إذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد، فلا تدخل تحت الإسقاط، بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد لتناوله لها، ولهذا فهمت الصحابة رضوان الله عليهم من إطلاق الأيدي في التيمم الأيدي إلى الإبط، فإن قلت: لابد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله (فاغسلوا) في هذه الآية، فكيف يمكن جعل قوله (إلى المرافق) غاية للإسقاط ومتعلقاً به - كأنه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق - وهو ليس بمذكور ولا مضمر؟ قلت: تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهراً، ولكن المقصود هو الإسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله، فالمرافق غاية للغسل لفظاً وظاهراً، وغاية للإسقاط معنى ومقصوداً، والعبرة للمعاني دون الظواهر وقال بعض العلماء: أن إلى في هذه الآية بمعنى مع كما في قوله تعالى: ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ أي مع أموالكم، وقال بعضهم: لا دلالة في إلى على الدخول أو عدمه، وإنما جعل ما بعد إلى داخلاً في الغسل عند عامة العلماء أخذاً بالاحتياط، وأخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها .

(٣) في ك : لامداد .

(٤) في ك : الغاية .

(٥) في ك : الامداد .

(٦) قلت : وإنما سميت بذلك لأن ذكرها لمد الحكم إليها ، أي إلى موضعها .

بل ينطلق [١] على إمساك ساعة، لأنه هو المفهوم لغة والباقي [٢] يعلم في الكتب المبسوطة [٣] لأصحابنا (رضي الله عنهم أجمعين)[٤] وكتابنا لا يحتمل بيانه .

قوله: **وفي للظرف:** ومعناها الوعاء والتضمن [٥]، كقولك المال في الكيس، واللص في السجن ، وقد يتسع فيها فيقال زيد ينظر في العلم ، وأنا في حاجتك، وجه الاتساع : أن العلم ليس بوعاء للنظر حقيقة ، لكنه جعل كالوعاء لوقوع النظر فيه ، وكذلك الحاجة ليست بوعاء للإنسان حقيقة، لكن لما كان هم الشخص وفكره مصروفاً إليها صارت الحاجة كأنها (و)[٦] عاء للشخص مشتملةً عليه [٧] .

قوله: **ويفرق بين حذفه وإثباته**[٨]: والضمير راجع إلى في، بيانه في قوله إن صمت الدهر فعبدي حر، أنه يقع على الأبد[٩]، وإذا قال في الدهر: فإنه يقع على صوم ساعة[١٠]، وكذا إذا قال: إن صمت الشهر[١١] فإنه يقع على جميع الشهر [١٢]،

---

(١) في ك : مطلق .

(٢) قوله (والباقي) إن كان مراده به الباقي من البيان لما ذكره ، وطريقة أصحابنا في بيان الضابط في أن الغاية متى تدخل في حكم المغيا . فقد قدمته لك شبه مستوفى ، وإن كان مراده به الباقي من التفريعات على الأصل الذي ذكره قبل سطور : فعليك بما سيرشدك إليه .

(٣) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ /١٧٨ وأصول السرخسي ١ / ٢٢٠ والتلويح مع حاشية الفنري عليه ١ /٣٨٧ وشرح المنار ١ /٤٩٣ .

(٤) في ك : رحمهم الله . وسقط منها لفظ أجمعين .

(٥) أي أن كلمة (في) تجعل ما تدخل عليه ظرفا لما قبلها ، ووعاء له ، ومشتملاً عليه اشتمالاً مكانياً أو زمانياً نحو المال في الكيس ، واللص في السجن ، والصلاة في الليل . هذا هو أصل هذه الكلمة .

(٦) في ك : أو .

(٧) لغلبتها على فكره وهمه .

(٨) قال الاخسيكثي : وفي للظرف ،ويفرق بين حذفه وإثباته ـ أي في ظرف الزمان عند أبي حنيفة وعندهما لا فرق ـ فقوله : إن صمت الدهر ـ فكذا ـ واقع على الأبد ،وفي الدهر ـ أي وفي قوله : إن صمت في الدهر ـ على الساعة . أهـ. انظر الحسامي ص ١٨٣ .

(٩) حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر .

(١٠) أي يكون شرط الحنث صوم ساعة ، حتى لو نوى الصوم إلى الليل ، ثم أفطر بعدما شرع فيه حنث .

(١١) في ط : شهراً .

(١٢) ويكون شرط الحنث صوم جميع الشهر .

وإذا قال: إن صمت في الشهر فإنه يقع على صوم ساعة، وجه الفرق [١]: أن كلمة في للظرف (والظرف)[٢] لا يقتضي الاستيعاب جزماً [٣]، وقد يكون مستوعبا للمظروف، وقد لا يكون كذلك، كما في قولك: في الكيس دراهم إلا أن الظرف الحاصل بحرف في أشد تمكنا في الظرفية من الظرف المقدر فيه في، لكون الأول ظرفا لا محالة، والثاني قد يتسع فيه، فيجري مجرى المفعول به كقوله:

ويوم شهدناه سليماً وعامراً [٤].

فلما ثبت أن الأول أشد تمكناً راعينا معنى الظرف فيه أكثر مما راعيناه في الثاني فقلنا في قوله: في الدهر بالوقوع على ساعة، لأن الظرف لا دلالة له على الاستيعاب، فصارت الساعة هي المرادة لكونها أخص الخصوص بعد عدم إمكان إجراء العام على عمومه للاحتمال، وقلنا في قوله الدهر بالوقوع على الأبد لكونه أبعد في الظرفية على ما قلنا فصلا بين الظرفين، المتمكن في الظرفية وغير المتمكن فيها، هذا هو الوجه في هذا المقام عندي [٥] أما قولهم: إذا كان (حرف)[٦] في ساقطا يتصل المظروف

---

(١) اعلم أن بيان الفرق بين إثبات حرف في وحذفه في قوله: إن صمت الدهر، أو الشهر، قوله: إن صمت في الدهر، أو في الشهر فعبدي حر، بقصد توضيح ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله من التفريق بين مسألتي الطلاق الآتيتين قريباً، أعني قوله لامرأته أنت طالق غداً، أو في غد، ونوى آخر النهار، بناء على حذف كلمة في، وإثباتها.

(٢) سقط من ك.

(٣) إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب والإحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف.

(٤) هذا صدر بيت، وعجزه:

قليل سوى الطعن النهال نوافله

وروي بلفظ (الدراك) بدل (النهال). وقد أنشده الزمخشري في المفصل، والميداني، ولم ينسباه لقائل، وقال أبو فراس النعساني: لم أر من نسبه إلى قائله، غير أن ابن يعيش ذكر في شرحه على المفصل أنه لرجل من بني عامر، ثم قال أبو فراس: وقوله في البيت (شهدناه سليماً وعامراً) يبعده، وشهدنا: أي حضرنا، و(سليم) مصغراً، و(عامر) قبيلتان، و(النهال) بتشديد النون وكسرها: جمع ناهل، وهو العطشان، وقد يراد منه الريان، فهو من الاضداد، والنوافل: جمع نافلة وهي العطية. وذكره الزمخشري شاهداً على أنه قد يذهب بالظرف عن أن يقدر فيه معنى (في) اتساعاً، فيجري لذلك مجرى المفعول به، فإنه لم يظهر (في) حين أضمره، لأنه جعله مفعولا مجازاً، ولو جعله ظرفا لقال: شهدنا فيه، ومعناه: رب يوم حضرنا فيه هاتين القبيلتين فلم يكن بيننا إلا الطعن بالرماح العطاش. انظر مجمع الأمثال للميداني ١ /١٢ والمفصل مع المفضل في شرح أبيات المفصل ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٥) في ط: من عندي. (٦) سقط من ك.

بالظرف بلا واسطة فيكون الكل مراداً، وإذا كان مذكورا يتصل بواسطة فيكون البعض مرادا[1]: ففيه نظر عندي، لأنه في الصورتين جميعا ظرف، وأي فرق بين

---

(١) قلت : اعلم أن هذا القول الذي سيخطئه الشيخ هو مقتضى طريقة فخر الإسلام البزدوي ، وهو أيضا قول جميع الشارحين الذين تيسرت لي مصنفاتهم ، وأنا أسوق لك عبارة صاحب التحقيق في هذا الصدد برمتها لكونها أتم وأوفى، ثم أتبعها بعبارة غيره فأقول : قال الامام علاء الدين عبدالعزيز بن احمد البخاري في تحقيقه بعد عبارة المتن التي ذكرتها لك في هامش (٨) من ص ٤٨٢ : اختلف اصحابنا في حذفه ـ أي حذف لفظ في ـ وإثباته في ظروف الزمان مثل أن تقول انت طالق غدا، او انت طالق في غد، فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء ، حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا ، لأن حذف في وإثباته في الكلام سواء ، إذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة ، وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار ، وسكنت في الدار وقد أجمعنا أنه لو قال غدا ، ونوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء ، فكذا إذا قال في غد ، ألا ترى أن قوله غدا معناه في غد ، إلا أنه حذف منه حرف الظرف اختصاراً ، فكانا سواء في الحكم ، وفرق أبو حنيفة رحمه الله بينهما فيما إذا نوى آخر النهار ، فقال في قوله (في غد) يصدق ديانة وقضاء ، وفي قوله (غداً) يصدق ديانة لا قضاء ، لأن الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه إن امكن ، لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولاً للفعل منصوباً به، الا يرى انه إذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في أخذ حكم المفعول به ، حتى إذا أخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به ، فقلت في مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة : الذي سرته يوم الجمعة ، كما تقول الذي ضربته زيد ، ولم تقل الذي سرت فيه يوم الجمعة ، وإذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه ، إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب ، فإذا قال غدا ، ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء ، لأن الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة ، فاقتضى استيعاب الغد ، أعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد ، فلابد من أن يكون واقعاً في أوله ليحصل الاستيعاب ، فإذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه إلى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاءاً ، ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ، وأما إذا قال (في غد) فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم ، وإليه ولاية التعيين كما لو طلق إحدى نسائه ، فإذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لم ابهمه ، لا تغييراً للحقيقة فيصدق قضاءاً كما يصدق ديانة ، وإن لم ينو شيئاً كان الجزء الأول أولى لعدم المزاحم وللسبق ، فلذلك يقع فيه ، يوضح الفرق بينهما ان قوله : إن صمت الدهر فكذا : واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر ، وقوله ان صمت في الدهر: واقع على ساعة ، حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث . اهـ . وقال حسام الدين السغناقي : ثم في ظرف الزمان لا يفترق الحكم عندهما بين ذكر في وحذفها ـ مثل قول القائل انت طالق غداً ، او انت طالق في غد ـ لأن الظرف هو الغد في الحقيقة ، فلا يختلف بالحذف والاثبات كقولهم إن دخلت الدار ، وفي الدار ، ولأبي حنيفة رحمه الله أن حرف الظرف إذا سقط اتصل الفعل وهو الطلاق بالغد بلا واسطة ، فكان جميع الغد مفعولا ، وإذا قال في غد جعل المفعول جزءا من الغد ، لأن قدر ما يشغله حرف الجر ـ أي لأن قدر الظرف الذي يشغله حرف الجر بعمله الجر فيه ـ لا يستوعبه الفعل ، والجزء من الغد مبهم ، فإليه تعيينه ، فيصدقه القاضي فيما عينه ، لأن الابهام جاء منه فيسمع بيانه كما في قوله: لفلان عليّ شيء، إلا أنه إذا لم تكن له نية يقع في الجزء الأول من الغد لعدم المزاحمة فيه، ثم قال: قال الشيخ رحمه الله في هذا الموضع: الا ترى أن الله تعالى كيف ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في، ونصرتهم في الآخرة بحذف في في قوله تعالى: ﴿ إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد ﴾ إشارة إلى ما قلنا من أن نصرة الله تعالى إياهم مستوعبة أيام الآخرة، لأن دار الآخرة دار تنفيذ الحكم وإظهار العدل والفضل وهو في نصرة أوليائه وإما في الدنيا فقد يقع الانهزام على المؤمنين، وقد تقع النصرة، لأن الدار دار ابتلاء، فلم

ظرف وظرف حتى يكون الكل هو المراد في صورة والبعض في صورة، وما قيل[1]: إنه إذا لم يكن مذكوراً فيكون جميع الغد مفعولاً وإذا كان مذكوراً يكون الجزء من الغد مفعولاً: ففيه نظر أيضا، لأنه في الصورتين جميعا وقع الغد مفعولاً فيه، والغد إسم للجميع لا للبعض، بيانه في قوله: أنت طالق غدا، أو في غد، فعند عدم النية يقع أول الغد[2]، وإذا نوى آخر النهار لا يصدق في الأول قضاء[3]، وفي الثاني يصدق قضاء[4] عند أبي حنيفة، أما الوقوع في أول الغد عند عدم النية لا باعتبار اقتضاء الظرف الاستيعاب، بل باعتبار وجود الوقت المضاف إليه الطلاق وهو الغد، وإنما لم يصدق في الأول قضاء: لأنه نوى خلاف الظاهر، وهما قاسا الثاني على الأول[5]، وأبو حنيفة (رحمه الله)[6] فرّق، والفرق مر، وهو أن المراد عند ذكر في يكون الجزء، والجزء مبهم، فيكون (له)[7] بيان إبهام كلامه، فيصدق قضاء وديانة، بخلاف ما إذا لم ينو حيث يقع في الجزء الأول لعدم المزاحم، اعلم أن هذا الذي قلنا في

= إياهم تحقيقاً للابتلاء .اهـ. وفي مفتاح الأصول : وأما في للظرف ، ويفرق بين حذفه وإثباته ، فقوله إن صمت الدهر: واقع على الأبد ، وفي الدهر: على ساعة، شرحه: كلمة في وضعت للظرف، يقال دراهم في صرة، ويفرق بين حذفه وإثباته في قوله إن صمت الدهر فعلى كذا ، وأنه يقع على الأبد، ولو قال إن صمت في الدهر فإنه يقع على ساعة واحدة، لأن حرف الظرف إذا سقط اتصل الفعل وهو صمت بالدهر بلا واسطة فيكون جميع الدهر مفعولاً ، فيقع على الأبد، وإذا لم يسقط جعل المفعول جزءاً مبهماً من الدهر ، لأن في للظرف، والظرف لا يقتضي الاستيعاب، وإذا كان كذلك فإليه تعيينه، لأن الإبهام جاء منه فيصدق فيما نوى، وإن لم تكن له نية يقع على ساعة واحدة من أول وجود الوقت لعدم المزاحم . اهـ. وقال حافظ الدين النسفي : ويفرق بين حذفه وإثباته ، وذلك أن حرف الظرف إذا سقط اتصل الفعل بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب ، وإذا لم يسقط صار مضافاً إلى جزء منه مبهم ، لأن في للظرف ، والظرفية لا تقتضي الاستيعاب، انظر أصول البزدوي ٢ /١٨١ والتحقيق ص٣٦٩ والوافي ص ٤٦٢ ومفتاح الأصول: الورقة ٢٤٦ وشرح الاخسيكثي : الورقة ٧٩ والتلويح ١ /٣٩٣ وشرح المنار ١ /٤٩٥ .

(١) قدمت لك هذا القول في هامش (١) من ص ٤٨٤ .

(٢) اتفاقاً .

(٣) اتفاقاً ، ويصدق ديانة لأنه نوى محتمل كلامه .

(٤) وديانة عند أبي حنيفة رحمه الله ، وعند أبي يوسف ومحمد يصدق ديانة لا قضاء .

(٥) وقالا : لو نوى آخر النهار في قوله (في غد) لا يصدق قضاء كما لا يصدق قضاء اتفاقا في قوله (غدا) لأن حذف في وإثباته في الكلام سواء ، إذ لا فرق بين قوله : خرجت يوم الجمعة ، وخرجت في يوم الجمعة، وسكنت الدار ، وسكنت في الدار .

(٦) زيادة من ط .

(٧) في ك : الجزء . اي بدلاً من لفظ له .

ظرف الزمان، أما في ظرف المكان فكما إذا قال: أنت طالق في مكة، أو في البيت، أو في الدار يقع الطلاق عليها أينما كانت، لأن الطلاق إذا ثبت وقوعه في مكان ثبت[1] في كل مكان ولا يتخصص[2] بمكان دون مكان[3]، إلا إذا قال: عنيت إذا دخلت[4]، فحينئذ لا يقع الطلاق قبل الدخول، لأن كلامه يحتمل الاضمار[5].

قوله: **وتستعار للمقارنة**[6]: أي تستعار كلمة في لكلمة مع، وهذا إذا لم يمكن[7] ما بعدها أن يكون ظرفا لما قبلها كما في قوله أنت طالق في دخولك الدار، لأن الدخول لا يمكن أن يكون ظرفا للطلاق[8] لأنه عرض، فحمل على المقارنة مجازاً، لأن في الظرف معنى المقارنة، لأنه يقارن المظروف[9]، لكن يقع الطلاق بعد[10] الدخول لأن

---

(١) في ك: يثبت.

(٢) في ك: فلا يخصص.

(٣) لأن المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق، إذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له، وما كان وصفاً للشيء لابد من أن يكون صالحاً للتخصيص، والمكان لا يصلح مخصصاً للطلاق بحال، لأنه كما ذكر الشيخ إذا وقع في مكان كان واقعاً في الأمكنة كلها وكذا المرأة إذا اتصفت به في مكان توصف به في جميع الأمكنة، وإذا لم يصلح مخصصاً لا يمكن أن يجعل ظرف المكان بمعنى الشرط، ألا ترى أنه لو جعل بمعنى الشرط، وهو موجود كان تنجيزاً أيضا، لأن التعليق بأمر كائن تنجيز، بخلاف إضافة الطلاق إلى الزمان، لأن الزمان يصلح مخصصاً له، إذ الطلاق يكون واقعاً في زمان دون زمان فإذا أضافه إلى زمان معدوم في الحال يمكن أنه يجعل بمعنى المعلق به، فلا يقع في الحال.

(٤) بسكون التاء من (دخلت).

(٥) بيانه: أنه إذا قال عنيت وأردت (إذا دخلت) يكون تقدير كلامه أنت طالق في دخولك الدار، وإنما لم تطلق في الحال حينئذ لأنه ذكر المسبب، وأراد به السبب، إذ الدخول في الدار سبب كينونتها فيها، وذلك من أنواع المجاز، فكان ما نوى محتمل كلامه فتصح إرادته، وصار الدخول مضمراً في الكلام، وإذا صار مضمراً كان في معنى الشرط لما سيذكره العلامة عقب ذلك في استعارة كلمة في للمقارنة. انظر كشف الأسرار ٢/١٨٢ وتيسير التحرير ٢/١١٧.

(٦) قال الاخسيكثي: وتستعار للمقارنة في نحو قوله أنت طالق في دخولك الدار. اهـ. انظر الحسامي ص ١٨٣.

(٧) في ك: يكن.

(٨) أي لأن الدخول فعل، والفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق، على معنى أن يكون الطلاق شاغلاً له (لأنه عرض) لا يبقى، فتعذر العمل بحقيقة لفظ في (فحمل على المقارنة مجازاً).

(٩) إذ من قضية الظرف الاحتواء على المظروف. فيقارنه بجوانبه الأربعة، فصار لفظ في بمعنى مع، فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول، لأن قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة، فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول.

(١٠) في ك: قبل. قلت وهو خطأ من الناسخ، يدل عليه ما يأتي.

الطلاق لما تعلق وجوده بالدخول صار الدخول في معنى الشرط[1] بمنزلة ما إذا قال أنت طالق إن دخلت الدار، فهناك يقع بعد الدخول فكذا هنا، وما قاله الشيخ الإمام بدر الأئمة[2] الكردري[3] إنما وقع الطلاق بعد الدخول لأن قران الطلاق بالشيء إنما يتصور بعد وجود ذلك الشيء: ففيه نظر عندي، لأنا لا نسلم أن القران لا يتصور إلا بعد الوجود، لأنه حينئذ لا يبقي القران قراناً بل يكون معاقبة .

قوله: **ومن ذلك حروف الشرط:** أي ومن جملة حروف المعاني حروف الشرط، ويحتمل أن المصنف أراد بحروف الشرط كلمات الشرط[4] لا الحروف المصطلحة، لأن حرف الشرط إن ولو، وما سوى ذلك أسماء يجازى بها لتضمنها معنى الشرط ويجوز أن يريد الحروف المصطلحة تغليبا لإن[5]، إذ كل واحد من الأسماء التى يجازى بها تبع لإن في المجازاة .

قوله: **وحرف إن هو الأصل في هذا الباب[6]:** أي في باب الشرط لما أن غيرها إنما جوزي به لتضمنه معناها[7]، ألا يرى إلى قولك: متى تخرج أخرج، فمعناه إن

---

(١) وقال صاحب التحقيق وغير واحد من الشارحين : إلا أن الدخول لا يكون شرطاً محضاً ، لأن الطلاق يقع مع الدخول لا بعده ، وعند البعض يجعل حرف في مستعاراً لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث أن كل واحد من الظرف والشرط ليس بموثر، ومن حيث أن تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قيام المظروف بالظرف من حيث أنه لا يتخلل بينهما زمان كما في الشرط والمشروط ، فيتعلق الجزاء به، فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول ، كما لو قال إن دخلت الدار، لكن الأول أصح ، فإنه لو قال لأجنبية انت طالق في نكاحك، فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ـ لأن الطلاق لا يكون إلا متأخراً عن النكاح ـ ولو جعل مستعاراً لمعنى الشرط لطلقت كما لو قال انت طالق إن تزوجتك . إليه أشار القاضي الامام أبو زيد الدبوسي ، وفخر الإسلام البزدوي رحمهما الله . أهـ انظر التحقيق ص ٣٧٠ والتلويح ١ / ٣٩٤ وشرح المنار ١ / ٤٩٦ .

(٢) هو الإمام بدر الدين الكردري ، وقد سبق التعريف به .

(٣) في ك : الكردي .

(٤) والكلمات تشمل الحروف والأسماء .

(٥) أي على بقية أدوات الشرط لأصالة إن ، واعلم أن اعتذار الشارح رحمه الله بهذين الأمرين عن تعبير صاحب المتن إنما هو على سبيل البدل ، لأنه لا يمكن الاعتذار بهما معا للمنافاة .

(٦) قال الاخسيكثي: ومن ذلك حروف الشرط، وحرف ان هو الأصل في هذا الباب. انتهى. انظر الحسامي ص ١٨٣.

(٧) ولأن حرف ان اختص بمعنى الشرط ليس له معنى سواه ، بخلاف سائر ألفاظ الشرط ، فإنها استعملت في معان أخر سوى الشرط ، فعلم أنه أصل . فإن قلت لا نسلم اختصاص إن بمعنى الشرط ، لأنها تكون نافية ايضا نحو ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ ومخففة من الثقيلة ، وعاملة عمل ليس نحو إن هو مستوليا على أحد . قلت : إن المراد حال كونها للشرط ليس لها معنى سواه ، بخلاف غيرها من الأدوات فإنها تكون لها معان أخر حالة كونها للشرط مثل حين ، وأين الشرطيتان ، فإن الظرفية لازمة لهما .

تخرج في رمضان أخرج في رمضان، وإن تخرج في شعبان، أخرج في شعبان، وإن تخرج سحراً أخرج سحراً وإن تخرج وقت الظهر أخرج وقت الظهر ، إلى سائر الوجوه[١]، وعلى هذا الباقي، وقد عرف[٢] في موضعه، وروي عن أبي يوسف[٣] رحمه الله أنه إذا قال لامرأته أنت طالق لو دخلت الدار، لم تطلق ما لم تدخل .

قوله : **وإذا للوقت والشرط على السواء[٤]**: أي تستعمل لكل واحد منهما

---

(١) فثبت أن سائر ألفاظ الشرط إنما يكون للشرط إذا تضمن معنى إن، وذلك يدل على أن (إن) هي الأصل في باب الشرط، واعلم أنهم قالوا معناها ربط إحدى الجملتين بالأخرى على أن تكون الأولى شرطاً، والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الأولى، كقولك: إن تأتني أكرمك، يتعلق الإكرام بالإتيان، وإنما تدخل هذه الكلمة على أمر معدوم على خطر الوجود ـ أي شأن مدخولها أن يكون متردداً بين أن يكون وأن لا يكون ـ بقصد نفيه أو إثباته، فلا تستعمل في قطعي الوجود والعدم الا لتنزله منزلة المشكوك لنكتة ، لأنها للمنع عن شيء، أو الحمل عليه في الغالب ـ وإنما قلت في الغالب حتى لا يرد نحو قوله لامرأته إن حضت فأنت طالق، فإنه يمين وليس فيه معنى الحمل أو المنع ـ وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق الوقوع، إذ لا فائدة في الحمل على الممتنع، والمنع عن المتحقق، والمنع عن الأول، والحمل على الثاني تحصيل الحاصل، فلا يقال إن جاء غد فكذا، لأنه مما سيكون البتة عادة وكذا لا يقال إن عشت دائما، لأن ذلك ممتنع، ولهذا لا يتعقب هذه الكلمة اسم، لأن معنى الخطر في الأسماء لا يتحقق، ودخولها في الاسم نحو قوله تعالى: ﴿ إن امرؤ هلك ﴾ من قبيل التقديم والتأخير، لأن أهل اللغة مجمعون على أن الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم . انظر التحقيق ص ٣٧٠ وأصول السرخسي ١ / ٢٣١ .

(٢) في ك : عرفت .

(٣) قوله (وروي عن أبي يوسف ....) الخ : هذا لبيان أن حرف لو مما هو في معنى الشرط ، وبيانه : أن لو فيه معنى الشرط ، لأن معناه تعليق إحدى الجملتين المتباينتين بالأخرى على أن تكون الثانية جوابا للأولى ، ولهذا يتعقبه الفعل تحقيقاً أو تقديراً ، إلا أن لو للماضي ، تقول: لو جئتني لأكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره ، لأن الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الأول ، وامتنع الأول لأن الفعل في الزمان الماضي إذا عدم استحال إيجاده فيه بعد ، كان الثاني أيضا ممتنعا ضرورة تعلقه به، فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ، ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي، ودخلها بعد، كان ينبغي أن لا يعتق، لأن معناه لو كنت دخلت الدار أمس لصرت حراً في المستقبل، إلا أن لو لمؤاخاتها كلمة ان في معنى الشرط تستعمل في الاستقبال ، كأن يقال لو استقبلت أمرك بالتوبة لكان خيراً لك أي إن استقبلت، وقال تعالى: ﴿ ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم ﴾ أي: وإن أعجبكم ، كما أن (ان) استعمل بمعنى لو، قال تعالى حكاية لقول عيسى عليه السلام يوم القيامة جوابا عن قول الله تعالى له ﴿ أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾: ﴿ إن كنت قلته فقد علمته ﴾ وعليه يخرج ما ذكره الشيخ عن أبي يوسف رحمه الله ، فإن لو في هذه المسألة بمنزلة إن، لأن لو تفيد معنى الترقب والانتظار إذا كان الفعل الذي بعده بمعنى المستقبل، لأن الفعل حينئذ يصير متردداً بين أن يكون وبين أن لا يكون، فيتصور فيه معنى الترقب . انظر أصول السرخسي ١ / ٢٣٣ وكشف الأسرار ٢ / ١٩٦ .

(٤) قال الاخسيكثي: وإذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فإنها للوقت لا يسقط عنها بحال، والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام، وبإذا غير لازمة، بل هي في حيز الجواز . أهـ . انظر الحسامي ص ١٨٣ .

بطريق الحقيقة حتى لا يكون المراد إلا أحدهما، لأن المشترك لاعموم له عند نحويي الكوفة[1] يكتب (بياءين الأولى)[2] مشددة للنسبة، والأخرى مخففة علامة للجر ثابتة في الخط ساقطة في اللفظ لا لتقاء الساكنين، ونون الجمع ساقطة للإضافة، اعلم أن متى ومتيما تستعملان للوقت وإن جوزي بهما[3]، وإن تستعمل للشرط المحض[4] بالاتفاق ، أما إذا، وإذا ما [5]: (إذا)[6] جوزي بهما هل يسقط معنى الوقت عنهما أم لا؟ فعند أبي حنيفة رضي الله عنه وهو مذهب نحاة الكوفة كالكسائي [7]

---

(١) أي أن كلمة إذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين، فتستعمل بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيفت إليه، فلا يجزم الفعل بها فيما هو قطعي الوجود، وتستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه، ويجزم بها المضارع ، ويكون استعمالها حينئذ في امر على خطر الوجود، فإذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت ، وصارت لمعنى إن كما في سائر الفاظ المشترك إذا استعملت في أحد المعاني لم تبق فيها دلالة على غيره ، وإليه ذهب أبو حنيفة كما ياتي ، وعند البصريين : هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط في من غير سقوط معنى الوقت كمتى ، وإليه ذهب محمد وابو يوسف . انظر التحقيق ص ٣٧٠ وشرح المنار ١ / ٥٠١ .

(٢) في ك : ما بين للاولى .

(٣) بيانه: أن متى من الظروف ، وهو اسم للوقت المبهم، وقد يتضمن معنى الاستفهام والشرط، وكان المتكلم به في الاستفهام أراد أن يقول مثلا أكان ذلك يوم الجمعة أو يوم السبت أو يوم كذا إلى ما يطول ذكره، فاتى بمتى للإيجاز، فاشتمل على الأزمنة كلها، وهو معنى قولنا وهو اسم للوقت المبهم، ولهذا المعنى جعل نائبا عن إن في الشرط، إذ كان اللازم في قولك متى تاتني أكرمك ، أن تقول إن تاتني يوم الجمعة أكرمك، وإن تاتني يوم السبت أكرمك ،إلى حد يوجب الإطالة، فجئت بمتى فحصل المقصود، والفرق بين إذا ومتى : أن إذا للأمور الواجب وجودها ومتى لما يتوقع أن يكون وأن لا يكون ، تقول إذا طلعت الشمس خرجت، ولا يصلح متى في مثل هذا ، وتقول متى تخرج أخرج، ومع من لا يتيقن بخروجه، فتبين بذلك أن متى اسم للوقت المبهم لا يختص وقتا دون وقت ، ولذلك كان مشاركاً لإن في الابهام لتردد ما دخل عليه متى بين أن يوجد وبين أن لا يوجد كما في كلمة إن ، ولهذه المشاركة كانت المجازاة بحتى لازمة في غير موضع الاستفهام مثل إن، إلا أن التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفائه، وإنما لم يستعمل لفظ حتى استعمال الشرط في موضع الاستفهام : لما ساذكره قريباً ، ثم اعلم أن حكم متيماً في الشرط هو حكم متى، بل أولى، لأنه إذا دخل (ما) على (متى) يصيره للجزاء المحض، فلا يصلح للاستفهام . انظر كشف الأسرار ٢ / ١٩٦ .

(٤) أي الذي لايشوبه معنى الوقت كما ذكرت في الهامش السابق، وانظر هامش (١) من الصحيفة السابقة.

(٥) سبق الكلام على إذا في هامش (١) اعلاه ، واعلم هنا أن (إذا ما) مثل (إذا) إلا أن دخول (ما) يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ، وتسمى (ما) هذه المسلطة، لأنها سلطت إذا على الجزم .

(٦) سقط من ك .

(٧) هو علي بن حمزة بن عبدالله الأسدي بالولاء، الكوفي(أبوالحسن) الكسائي ، ولد في إحدى قرى الكوفة، وتعلم بها، وقرا النحو بعد الكبر، وتنقل في البادية حتى صار إماماً في اللغة والنحو والقراءات، وهو =

والفراء يسقط، وعندهما لايسقط، وهو مذهب علماء البصرة لهما: أن إذا تستعمل في الأشياء الغالبة للوجود كقولك آتيك إذا احمر البر، وإذا طلعت الشمس، فلا يصلح للشرط إلا مستعاراً، لأن الشرط مايكون على خطر الوجود[1]، ولهذا لا يقال إن أحمر، وإن طلعت إلا إذا أريد بالطلوع الخروج من الغيم، وقولهم إن مات فلان: للتشكيك في وقت الموت لا في الموت، قلنا ان آثارالشرط في إذا ظاهرة كدخول الفاء في جوابه، ونقل الماضي إلى معنى المستقبل كما في ان، وقد يجزم به كما في قول الشاعر: وإذا تصبك خصاصة فتجمل [2].

ولما ثبت آثار الشرط فيه قلناأنه للشرط حقيقة، لأن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا معنى بعد ذلك لادعاء الاستعارة، ولئن سلمنا الاستعارة، فنقول إذا أريد به الشرط مجازاً لا يخلو إما أن يسقط عنه الوقت أم لا ، فلا يجوز أن لا يسقط لأنه

= مؤدب الرشيد العباسي وابنه الأمين ، وتوفي بالري سنة ١٨٩ هـ وقيل سنة ١٨٢هـ وقيل سنة ١٨٣هـ ولقب بالكسائي لأنه دخل الكوفة على حمزة بن حبيب الزيات وهو ملتف بكساء ، فقال حمزة : من يقرأ؟ فقيل له : صاحب الكساء، فبقي عليه ، وقيل بل أحرم في كساء ، فنسب إليه ،وله مصنفات منها (معاني القرآن) و(المصادر) و(الحروف) وغيرها . انظر غاية النهاية ١ / ٥٣٥ وتاريخ بغداد ١١ / ٤٠٣ ووفيات الأعيان ١ / ٤١٦ ونزهة الألبا ص ٨١ وبغية الوعاة ص٣٣٦ والمعارف ص ٢٣٧ والجواهر المضيئة ص ٢١٦ وكشف الظنون ٢ / ١٧٣٠ وآداب اللغة ٢ / ١١٦ .

(١) أي لأن الشرط أمر يكون متردداً بين أن يكون وبين أن لا يكون .

(٢) هذا عجز بيت ، وصدره : استغن ما أغناك ربك بالغنى .
وهو من قصيدة مكونة من بضعة عشر بيتا لعبد قيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة، من البراجم، إسلامي ، كلها حكم ووصايا لابنه ، وقبل هذا البيت :

وإذا رأيت القوم فاضرب فيهم ∴ حتى يروك طلاء أجرب مهمل

وبعد البيت الذي أنشد الشارح عجزه :

واستأن حلمك في أمورك كلها ∴ وإذا عزمت على الهوى فتوكل

وروى ابن عساكر في تاريخه بسنده نسبة هذه الأبيات إلى حارثة بن بدر الغداني التميمي يكنى بأبي العبهسي ، وأورد الشاهد بلفظ (وإذا تكون خصاصة) ولا شاهد فيه على هذا، كذا قال جلال الدين السيوطي بعد أن أورد الشاهد بعبارة الشارح هنا ، والخصاصة: الحاجة ، ومعنى البيت : إذا أصابتك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل، أي اصبر صبراً جميلاً من غير جزع وشكوى ، أو معنى (تجمل) اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك ، أو معناه كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا . انظرشرح شواهد المغني ص ٩٥ .

حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فيسقط وهو المدعي، ولا نسلم أن ما كان غالب الوجود لا يكون فيه خطر، فهل لا يجوز أن يعدم الله تعالى الشمس أصلاً فلا تطلع، ويعدم البر أصلاً فلا يحمر. شرح المسائل[١]: لو قال لامرأته أنت طالق متى لم أطلقك، أو متيماً لم أطلقك، فسكت يقع الطلاق[٢] لوجود الشرط، لأنه علق الطلاق بزمان خال عن التطليق[٣] ولو قال إن لم أطلقك: لا تطلق حتى يموت هو أو هي، لأن الشرط عدم التطليق أصلاً، ولا ينعدم التطليق أصلاً إلا بالموت[٤]، ولو قال إذا لم أطلقك[٤] فإن عنى الوقت تطلق حين سكت[٦]، كما في متى، و(إن)[٧] عنى الشرط لا تطلق حتى الموت[٨]، كما في إن، وإن لم تكن له نية: قال أبو حنيفة (رضي الله عنه[٩] انه) يحمل للشرط لا للوقت، لأنه يحتمل هذا وهذا، فلم تكن طالقاً[١٠].

---

(١) أي المتفرعة على معاني الحروف السابقة.

(٢) أي عقيب اليمين بلا فصل.

(٣) في ك: التعليق.

(٤) ثم إن مات الزوج: وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل، وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن إيقاع الطلاق عليها، فيتحقق شرط الحنث، فإن كان لم يدخل بها فلا ميراث لها، وإن كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار، ولا يقال: المعلق بالشرط كالملفوظ به عند الشرط، وقد تحقق العجز عن التكلم قبيل الموت حين حكمنا بوجود الشرط، فكيف يستقيم أن يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة، لانا نقول هو أمر حكمي، فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطليق من القدرة، وإنما يشترط ذلك عند التعليق، ألا ترى أن العاقل إذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فإنه ينزل الجزاء وإن لم يتصور منه حقيقة التطليق والاعتقاد في هذه الحالة شرعاً، وإن ماتت المرأة وقع الطلاق أيضا قبيل موتها، وذكر في النوادر انه لا يقع لأنها ما لم تمت ففعل التطليق يتحقق من الزوج، وإنما عجز بموتها، فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت، بخلاف جانب الزوج فانه لما أشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق، ووجه ظاهر الرواية أن الإيقاع من حكمه الوقوع، وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها، لأنه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك، فيقع الطلاق قبيل موتها فلا فصل، ولا ميراث للزوج، لأن الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بإيقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط. انظر كشف الأسرار ٢/١٩٣.

(٥) بين لفظ (أطلقك) ولفظ (فإن) يوجد في ك عبارة (أراد ما لم أطلقك) ويوجد في ط عبارة (وإذا لم أطلقك).

(٦) بالاتفـــاق.

(٧) في ك: لـــو.

(٨) وعند الموت تطلق اتفاقاً.

(٩) في ك: رحمه الله. وسقط منها لفظ: انه.

(١٠) أي في الحال. وإنما تكون طالقاً بموت احدهما.

فلا يكون بالشك وقالا: [1] تطلق حين سكت لمعنى الوقت فيه كمتى[2]، والفرق لأبي حنيفة [رضي الله عنه][3] أن الوقت في متى حقيقته التي وضعت متى لها جزماً، ولا نسلم ذلك في إذا.

قوله: **والمجازاة بها**[4]: أي بمتى، لازمة في غير موضع الاستفهام، وإنما قيد به: لأن في موضع الاستفهام تسقط المجازاة عن متى[5] كقولك: متى تذهب، ومتى تكتب، ومتى يكون العيد، ومراده بهذا الكلام إثبات الأولوية لكلمة إذا[6]، بيانه: أنه لما كان لا يسقط عن متى معنى الوقت مع أنها يجازى بها في غير موضع الاستفهام لا محالة، و(لا [7]) يجازي بإذا لا محالة بل قد يجازي، وقد لا يجازي[8] فلأن لا يقسط عن إذا معنى الوقت عند المجازاة أولى وأحرى، والجواب مر آنفا[9].

قوله: **بل هي في حيز الجواز**[10]: أي بل المجازاة في جنبة[11] الجواز.

قوله: **و«من» و«ما» و«كلما» تدخل في هذا الباب**[12]: أي في باب الشرط، أما

---

(١) في ك: وقال.

(٢) وسيبين الشيخ وجه القياس عند تعرضه لعبارة المتن التالية.

(٣) زيادة من ط.

(٤) انظر هامش (٤) من ص ٤٨٨ واعلم أن ما سيذكره الشيخ هو بيان وجه قياسهما إذا على متى في عدم سقوط معنى الوقت عنها.

(٥) لأن الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل، فلا يستقيم إضمار حرف إن وهذا ما وعدتك بذكره في هامش (٣) من ص ٤٨٩.

(٦) أي إثبات الأولوية لكلمة إذا في عدم سقوط معنى الوقت عنها حالة استعمالها في الشرط والمجازاة.

(٧) سقط من ك.

(٨) وهذا يدل على أن المجازاة في متى ألزم منها في إذا، إذ المجازاة لازمة في متى لا تسقط عنها إلا في موضع الاستفهام، وفي إذا جائزة، ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة.

(٩) انظر التحقيق ص ٣٧٠ وكشف الأسرار ٢/ ١٩٤ وما بعدها، والتلويح ١/ ٣٩٨ وشرح المنار ١/ ٥٠٠.

(١٠) انظر هامش (٤) من ص ٤٨٨.

(١١) الجنبة بفتحات: الناحية. انظر مختار الصحاح ص ١٢٨.

(١٢) قال الاخسيكثي: ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب. اهـ. انظر الحسامي ص ١٨٤.

«من» و «ما» فللعموم[١]، ونظير « مَنْ » بالفتح مر عند ذكر « مِنْ » بالكسر ، ونظير « ما » : كما إذا قال : طلقي نفسك ما شئت ، فلها أن تطلق نفسها في المجلس ما شاءت ، وذكر كلما يأتي عند ذكر كل إن شاء الله .

ومن الأسماء التي تستعمل للشرط أين ، وحيثما، وإذا قال الرجل لامرأته أنت طالق أين شئت، أو حيث شئت: لا يقع الطلاق مالم تشأ في المجلس لأنهما[٢] عبارتان عن المكان[٣] ، لا دلالة لهما على الزمان ، فلم يقتضيا عموم الأوقات، وحيثما وحيث بمعنى، وشرط جزمه ما[٤] .

ومنها أي، وهي كلمة تتناول واحداً شائعاً في الجنس، وإذا وصفت بصفة عامة عمت، لأن الوصف للتعريف، فيصير بمنزلة لام التعريف، ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع: وإذا قال : أي عبيدي ضربته فهو حر، فضربهم معاً لا يعتق إلا واحد، والخيار إلى المولى، لأنه المعتق، وإن ضرب واحداً بعد واحد عتق الأول، لأنه وجد شرط العتق فيه، ولو قال : أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه معاً عتقوا، لأنه وصف بصفة عامة وهو الضرب[٥] .

---

(١) وذلك لابهامهما ، فإن كلا منهما لا يتناول عينا ، فصلحا للشرط ، وتحقيقه : أنهما لما دخلا في العموم لإبهامهما ، والعموم في الشرط مقصود للمتكلم وتخصيص كل واحد من الأفراد بالذكر متعذر أو متعسر ، وهما يؤديان هذا المعنى مع الإيجاز ، ناباً مناب ان ، فقيل من يأتني أكرمه ، وما تصنع أصنع ، قال تعالى : ﴿ من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة﴾ وقال تعالى : ﴿ وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ﴾ ثم اعلم أن من يستعمل لذوات من يعقل، وما لصفات من يعقل، وذوات مالا يعقل، فاذا قيل من في الدار؟ قلت زيد، وإذا قيل ما في الدار؟ قلت فرس، أو حمار، أو متاع، ولو قيل مازيد؟ قلت عالم ، أو جاهل . انظر التحقيق ص ٣٧١ .

(٢) في النسختين : لأنها . قلت والتصحيح من السياق .

(٣) أي لأنهما عبارتان عن المكان المبهم ، ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ، ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق ، فيتوقف على المجلس ويقتصر عليه لما سيذكره العلامة ، فان قلت : إذا لغا ذكر المكان بقي قوله أنت طالق شئت ، فينبغي أن يقع في الحال كما في قوله أنت طالق دخلت الدار ، قلت : لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازاً بمعنى إن لمشاركتهما إياه في الابهام فيصير بمنزلة قوله : إن شئت ، والمجاز أولى من الالغاء . انظر شرح المنار ١ / ٥١٠ .

(٤) أي وشرط جزم حيث للفعل المضارع دخول ما عليها .

(٥) أما في الأول فلم يوصف ، لأن الضرب فيه صفة للمخاطب لا لأي ، فبقي نكرة في سياق الاثبات فلا يعم . انظر كشف الأسرار وأصول البزدوي ٢ / ٢١ ـ ٢٣ .

قوله : **وفي « كل » معنى الشرط أيضاً**[1] : اعلم أن كلمة كل ليست من حروف الشرط ، لكن فيها معنى الشرط ، أما بيان أنها ليست من حروف الشرط : فإن الشرط ما يكون معدوماً على خطر الوجود، وهذاالمعنى لا يتحقق في كل، لكونها مصاحبة للأسماء، ولا خطر في الأسماء لكونها ثابتة، بخلاف سائر الحروف فإنها تصاحب الأفعال وفيها تردد، وأما بيان أن فيها معنى الشرط: فلأن الاسم الذي يأتي عقيبها يوصف بفعل لا محالة[2]، ولهذا تدخل الفاء في جوابها كقولك كل رجل يفوض أمره إلى الله فهو صادق، وكل من يتبع الشيطان فهو فاسق ، أما كلمة كلما فهي من حروف الشرط عند الأصوليين لملازمتها للأفعال[3] والفرق بين الكلمتين: أن كلمة (كل)[4] لتعميم الأسماء لدخولها عليها، وكلمة كلما لتعميم الأفعال لدخولها عليها. بيانه في قول الرجل كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق، فدخلن طلقن، لكن لا يتعدد الوقوع على واحدة لعدم اقتضائها تعميم الأفعال، بخلاف ما إذا قال كلما دخلت امرأة هذه الدار فهي طالق، فدخلن طلقن ويتعدد الوقوع على واحدة إذا تعدد الدخول منها، وتبين بثلاث، فإذا عادت إليه بعد زوج آخر لم تطلق بعد ذلك بالدخول[5]، لأن المعلق وهو طلاق هذا الملك قد تم[6]، ثم الفرق بين (كلمة)[7] كل إذا دخلت على منكر وبينها[8] إذا دخلت على معرف: أن في الأول تقتضي إحاطة

---

(١) قال الاخسيكثي : وفي كل معنى الشرط أيضا من حيث أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام، وهي توجب الإحاطة على سبيل الافراد ، ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره . أهـ. انظر الحسامي ص ١٨٤ .

(٢) فلتعلق الفعل بالاسم الذي بعدها الحقت بالشرط ، إذ الفعل يصلح للشرط ، لتردده بين أن يكون وبين أن لا يكون .

(٣) في ك: الأفعال . قلت: واعلم أن كلمة (ما) التي دخلت على (كل) للجزاء ، وبعد إنضمامها إلى (كل) صارت أداة لتكرار الفعل، ونصب (كل) على الظرف، والعامل فيه الجواب،كذا في التحقيق نقلاً عن عين المعاني.

(٤) سقط من ك .

(٥) خلافاً لزفر رحمه الله .

(٦) ومعنى هذا التعليل : أن باستيفاء الطلقات الثلاث المملوكات في هذا النكاح لم يبق الجزاء ، وبقاء اليمين به وبالشرط . انظر الهداية ١ / ١٨٢ .

(٧) ما بين القوسين سقط من ك ، ووجد فيها بدله لفظ (الفرق بين) .

(٨) في ك : وبينهما .

الأفراد، وفي الثاني تقتضي إحاطة الأجزاء، ولهذا قالوا كل الرمان مأكول: كاذب[١]، وكل رمان مأكول: صادق[٢] (المراد)[٣].

قوله: **معنى الإفراد**[٤]: بكسر الهمزة، يعني أن المراد من الإفراد أن يعتبر كل فرد من الأفراد على سبيل الانفراد مقصوداً[٥].

والحمد لله الذي أقدرني على معان هي بماء الحقائق معجونة، وبنور الدقائق[٦] مشحونة، ورزقني من البيان ما لم يخطر ببال الشارحين، ولم يمض في الحلم بعيون المحصلين، ومنحني من حسن التركيب ما لم تمسه ألسنة أهل البلاغة، ولم ترتق إليه همم أهل البراعة، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، ثم بعض من لا خبرة له في العلوم يقول عن حسده المشئوم[٧]: لم يبق (اليوم)[٨] في الدنيا مصنف وليس فيها مؤلف، ولقد كذب هذا الأشر[٩]، ولقد خرص هذا البطر[١٠] فليس المصنف إلا

---

(١) وإنما كان هذا الكلام كاذبا لأن معناه جميع أجزاء الرمان ماكول، وذلك لا يصح لأن بعض اجزاء الرمان قد لا يكون صالحاً للأكل لفساده.

(٢) لأن معنى هذاالكلام: جميع أفراد الرمان ماكول.

(٣) سقط من ط.

(٤) انظر هامش (١) من الصحيفة السابقة.

(٥) أي في ثبوت الجزاء له، ولتوضيح المقام أقول: كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الإفراد ـ بكسر الهمزة ـ قال تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾، ومعنى الإحاطة يستفاد من كل، لأن هذه الكلمة ماخوذة من الأكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس، ومعنى الإفراد يستفاد من المضاف إليه، إذ هو نكرة في موضع الإثبات، ومعنى الافراد: أن يعتبر كل مسمى بانفراده مقصوداً ـ كما ذكر الشيخ ـ في ثبوت الجزاء له، كان ليس معه غيره، فإذا قال الامام كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله رأس، فدخل عشرة معا، كان لكل واحد منهم رأس، لأن كلمة كل لجميع الأسماء على أن يتناول كل واحد منهم على الإنفراد، فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناوله خاصة كان ليس معه غيره، فيكون لكل واحد منهم رأس، ولو دخلوا متواترين كان النفل للأول خاصة، لأنه كل الداخل اولا، لأن من دخل بعده ليس بأول حين سبقه غيره بالدخول، وفي الفصل الأول لم يسبق واحد منهم غيره بالدخول، وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمةكل: يكون كل واحد منهم أول داخل في حق من يخلف عنهم. انظر التحقيق ص ٣٧١.

(٦) في ك: الرقائق. قلت: والرقة بكسر الراء: الدقة، لكنها تجمع على رقاق.

(٧) المشئوم: ضد الميمون.

(٨) سقط من ك.

(٩) الأشر بفتح فكسر المرح بكسر الراء، والكاره للشيء بدون حق، وهذا هو المناسب هنا.

(١٠) في ك: الباطر. قلت: وما أثبته من ط هو الصحيح لأن اسم الفاعل ياتي من بطر بكسر الطاء على فعل بكسر العين، ثم معنى خرص: كذب أو قال بالظن، وكل منهما مناسب هنا، والبطر: المندهش المتحير.

من جمع الكتاب بتركيب من عنده مقتدحاً لزنده[1]، أما إنشاء المسائل من عند نفسه فهو اجتهاد، ألا ترى أن ما قال فخر الإسلام في أصوله هو بعينه مذكور في أصول شمس الأئمة السرخسي [رحمه الله][2] وكذلك بالعكس، إلا أن التراكيب متغايرة، وكذلك في سائر مصنفات كبار المصنفين في سائر العلوم، على أني أوردت من الأسولة[3] والأجوبة وغير ذلك ما (منشأة)[4] خاطري، ومطلعه باطني من غير انتحال[5] كانتحال غيري وليس[6] الخبر كالمعاينة[7]، فلو كان الأسلاف في حياة لانصفوني، ولقال أبو حنيفة [رحمه الله][8] اجتهدت، ولقال أبو يوسف (رحمه الله نار)[9] البيان أوقدت، ولقال محمد : أحسنت، ولقال زفر: أتقنت ولقال الحسن[10] أمعنت ، ولقال أبو حفص: أنعمت[11] فيما نظرت، وقال أبو منصور: حققت، ولقال الطحاوي: صدقت، ولقال الكرخي: بورك فيما نطقت، ولقال الجصاص أحكمت، ولقال القاضي أبو زيد: أصبت، ولقال شمس الأئمة[12] : وجدتَ ما طلبتَ ،

---

(١) المقتدح بكسر الدال : اسم فاعل من التقديح وهو غؤور ـ بضم الغين ـ العين ، وتضمير الفرس أي تخفيف لحمه ، والزند بفتح فسكون : موصل طرف الذراع في الكف . قلت : والمراد بقوله (مقتدحا لزنده) معمقا لنظره ، أو مشمراً عن ساقه ، ففي الكلام مجاز كما ترى .

(٢) زيادة من ط .

(٣) في ك : الأسوالة : قلت : وهو سهو من الناسخ ، ثم اعلم أن السؤال بضم السين وسكون الهمزة : ما يساله الانسان ، ويجوز حذف الهمزة ، قال تعالى : ﴿ قد أوتيت سؤلك يا موسى ﴾ قرئ بالهمزة وبغيرها ، ومن ثم يجوز جمعه على اسئلة وأسولة .

(٤) في ك : نشاة .

(٥) انتحل : ادعى لنفسه ما هو لغيره . انظر القاموس المحيط ١ /٢٠٧، ٢٥٥، ٣١٢، ٣٢١، ٥٩٤، ٢ /١٩٩ و٤٥١ ومختار الصحاح ص ٢٩٧ و٣٠٢ و٥٤٨ و٦٧٥ .

(٦) في ك : فليس .

(٧) الخبر محركة : النبأ . والمعاينة : رؤية الشيء دون شك . ثم اعلم أن قوله (ليس الخبر كالمعاينة) لفظ مثل أورده الميداني وقال : يروى أن النبي ﷺ أول من قاله. انظر الأمثال للميداني ٢ /١٨٢ والقاموس ١ /٣٥٣ و٢ /٥٤٨ .

(٨) زيادة من ط .

(٩) في ك : بار . وسقط منها لفظ رحمه الله .

(١٠) يعني الحسن بن زياد رحمه الله ، وقد تقدم التعريف به ، وأمعن : تباعد عن الطالب .

(١١) أي بالغت . انظر القاموس ٢ / ٤٩٠ و٥٦٥ .

(١٢) أي شمس الأئمة السرخسي رحمه الله .

ولقال فخر الإسلام: مهرت، ولقال نجم الدين النسفي: بهرت، ولقال صاحب (الهداية: ياغواص البر عبرت)[1] ولقال صاحب المحيط[2]: فقت فيما أعلنت وأسررت ، إلى غير ذلك من كبرائنا الذين لا يحصى عددهم رضوان الله عليهم أجمعين ،ولقال المتنبي: [3] أنت من فصحاء عبارتهم :

مسكية النفحات [4] إلا أنها ∴ وحشية [5] بسواهم لا تعبق [6]

---

(١) ما بين القوسين من ط ، وفي مكانها من ك بياض .

(٢) صاحب المحيط هو محمود بن الصدر السعيد تاج الدين أحمد بن الصدر الكبير برهان الدين عبدالعزيز ابن عمر بن مازه برهان الدين ، كان من كبار الأئمة وأعيان فقهاء الأئمة ، إماماً ورعاً مجتهداً متواضعاً عالماً كاملاً بحراً ، ولد سنة ٥٥١هـ بمرغينان من بلاد ما وراء النهر ، وأخذ عن أبيه وعن عمه الصدر الشهيد عمر ، له مصنفات كثيرة منها (ذخيرة الفتاوى ـ خ) خمسة أجزاء ، و(المحيط البرهاني ـ خ) نحوا من أربعين مجلداً، واختصره في كتابه الذخيرة السابق ، و(التجريد) و (تتمة الفتاوى) وغيرها من كتب الفقه ، وتوفي ببخارى سنة ٦١٦هـ ويوجد صاحب محيط آخر وهو محمد بن محمد بن محمد الملقب برضي الدين السرخسي ، كان إماماً كبيراً جامعاً للعلوم العقلية والنقلية ، أخذ عن الصدرالشهيد حسام الدين عمر بن عبدالعزيز ، وقدم حلب ودرس بالنورية والحلاوية بعد محمود الغزنوي ، فتعصب عليه جماعة ونسبوه إلى التقصير ، وذكروا أن المحيط الذي نسب إليه ليس تصنيفه ، وإنما هو تصنيف شيخه ، وأنه أعاده لنفسه ، وهذا المحيط عبارة عن أربعين مجلدا في الفقه الحنفي ، وقيل هو أربع مصنفات ـ وقد سبق الكلام على المحيط استقلالاً ـ ومن كتبه أيضا (الطريقة الرضوية ـ خ) في الفقه ، و(الوسيط) وتوفي بدمشق سنة ٥٤٤هـ . انظر الفوائد البهية ص١٨٨ و٢٠٥ وتاج التراجم ص٥٨ وطبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده ص١٠١ والاعلام ٧/٢٤٩ و٨/٣٦ .

(٣) هو أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبدالصد الجعفي الكوفي الكندي أبو الطيب المتنبي ، الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي ، له الأمثال السائرة ، والحكم البالغة والمعاني المبتكرة، ومن علماء الأدب من يعده من أشعر الاسلاميين ، ولد سنة ٣٠٣هـ بالكوفة في محلة تسمى كندة ، وإليها نسبته ، ونشأ بالشام ، ثم تنقل بالبادية يطلب الأدب وعلم العربية وأيام الناس ،وقال الشعر صبياً ، وتنبأ في بادية السماوة بين الكوفة والشام ، فتبعه كثيرون. وقبل أن يستفحل أمره خرج إليه لؤلؤ (أمير حمص ونائب الاخشيد) فاسره وسجنه حتى تاب ورجع عن دعواه ، وأثناء عودته من شيراز قاصداً بغداد فالكوفة عرض له فاتك بن أبي جهل الأسدي في الطريق فقتله بالنعمانية سنة ٣٥٤هـ. له ديوان شعر . انظر وفيات الأعيان ١/٤٤ ولسان الميزان ١/١٥٩ ومعاهد التنصيص ص١٣ وتاريخ بغداد ٤/١٠٢ وتهذيب الأسماء واللغات ٢/٢٨٥ وآداب اللغة ٢/٢٤٥ وكشف الظنون ١/٨٠٩ .

(٤) النفحات : جمع نفحة بسكون الفاء في المفرد وهي الدفعة من الريح .

(٥) الوحشية : الغير مالوفة لانصراف الناس عنها ، أو الريح تدخل تحت ثيابك لقوتها ، وظني أن الثاني أنسب هنا نظرا للمقام الذي قيل فيه هذاالبيت كما ستعرف .

(٦) لا تعبق بفتح الباء : لاتلزق ، يقال عبق به الطيب كفرح : أي لزق ، ثم أن هذا البيت من قصيدة للمتنبي قالها في صباه يمدح أبا منتصر شجاع بن محمد بن أوس بن معن الأزدي مطلعها : =

وبعد : يقول الفتى (الفقير)[١] إلى الرحمن ، المشتاق إلى أهل الاتقان قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر العميد الاتقاني: فرغت عن تصنيف هذا الكتاب بعون (الله الوهاب)[٢] حامداً ومصلياً وأنا على جناح سفر الحجاز في الليلة المباركة ليلة البراءة[٣] ،وأرجو من الله تعالى أن يكون مباركاً في العالمين كهذه[٤] الليلة في العالمين بتستر[٥] سنة ست عشرة وسبعمائة، اللهم اقطع عني شرر[٦] شر الحسود، وادفع عني كيد الشانئ والعنود [٧] ، وخذ أيديهم ، وفرق ناديهم ، وأعم أبصارهم ، واخذل أنصارهم ، واحفظني كما تحفظ عبادك الصالحين عن مجالسة الطالحين إنك على ما تشاء قدير، وبالإجابة جدير[٨] (والحمد لله على التمام،

= ارق على أرق ومثلي يارق ∴ وجوي يزيد وعبرة تترقرق

وقبل البيت الذي أنشده الشيخ :

تفوح من طيب الثناء روائح ∴ لهم بكل مكانة تستنشق

وبعد الذي ذكره الشارح :

امريد مثل محمد في عصرنا ∴ لا تبلنا بطلاب ما لا يلحق

انظر ديوان المتنبي ص ٢٠ ـ ٢٢ .

(١) سقط من ك .

(٢) ما بين القوسين من ط ، وفي ك عوضه (المنان) .

(٣) ليلة البراءة هي أول ليلة من الشهر . انظر القاموس ١ /٧ .

(٤) في ك : بهـذه .

(٥) تستر بضم ثم سكون ففتح : أعظم مدينة بخوزستان ، وهو تعريب شوشتر ، وقال حمزة الأصبهاني : الشوشتر مدينة بخوزستان ، تعريب شوش باعجام الشينين ، ومعناه الحسن والطيب واللطيف ، وشوشتر معنى معناه افعل ، فكانه قال أطيب وأحسن . اهـ وأعظم انهار خوزستان نهر تستر ، وقد فتحت تستر في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه على يد أبي موسى الأشعري ، وكان على ميمنة أبي موسى البراء بن مالك اخو انس بن مالك رضي الله عنهم ، وقد استشهد البراء اثناء فتحها ، ودفن بها فقبره بها إلى الآن ، وينسب إليها جماعة من الصوفية والمحدثين ، انظر معجم البلدان ٢ /٣٨٦ وانساب العرب للسمعاني : الورقة ١٠٦ .

(٦) الشرر : جمع الشرار بفتح الشين المشددة وهو ما يتطاير من النار .

(٧) الشانئ : المبغض ، والعنود بفتح العين : صيغة مبالغة من عَنَدَ بفتحات أي خالف ورد الحق وهو يعرفه .انظر مختار الصحاح ص ٣٥٧ ، ٣٧١ ، ٤٨١ .

(٨) جاء في آخر ك بعد ذلك ما يلي : وقع الفراغ من كتابة هذه النسخة المباركة في يوم الأربعاء العشرين من شعبان المكرم ، سنة تسع وستين وثمانمائة ، أحسن الله انقضاءها على يد العبد الفقير الحقير المعترف بالتقصير محمد بن عبدالرحمن الديري الحنفي، لطف الله به ، ورحم سلفه ، وغفر للمسلمين، وهي نسخة صحيحة كتب بعضها من خط المصنف ، والباقي من نسخة كتبت من خط المصنف ، والله المستعان ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

وللرسول أفضل السلام . تم بعون الله تعالى وحسن توفيقه ، والله أعلم[1] .

❊ ❊ ❊

---

(١) ما بين القوسين من ط . قلت : وجاء بآخرها على الهامش الأيمن ما يلي : قال قوام الدين في كتابه : كتب هذه النسخة مرة ثالثة من نسخة السواد منشيها الضعيف ابن العميد المدعو بقوام الفارابي في العشرين من شعبان سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة في بعض أطراف العراق ، وثانية نسخة السواد التي كنت كتبتها بمصر وهبتها لواحد من فضلاء دمشق نفعه الله بها وسائر المحصلين إلى يوم الدين . والله أعلم. هذا الكلام كلام المصنف قوام الدين الاتقاني .
وعلى الهامش الأيسر ما يلي : قد بلغت المقابلة بنسخة المصنف قوام الدين الاتقاني رحمه الله بالوسع والطاقة كما قال المصنف من صحح نسخته بهذه النسخة فكانما سمع الثلثين مني مشافهة ، فاجزت له أن يرويه عني ، كتبه العبد الضعيف أمير كاتب بن أمير عمر المدعو بقوام الفارابي الاتقاني بخط يده بالقاهرة المحروسة . كتبه العبد الضعيف النحيف المذنب الراجي إلى رحمة الله تعالى وحسن توفيقه، اللهم اغفر لي ولوالدي ، ولمن قرأها ، ولمن نظر إليها ، ولمن دعا له المذنب ، ولجميع المسلمين آمين يارب العالمين ، في تاريخ سنة ثمانمائة . انتهى ما جاء على هامش آخر صحيفة من ط .
وبعد : يقول العبد الفقير إلى الرحمن ، المتطلع إلى أهل التحقيق والاتقان صابر بن نصر بن مصطفى ابن نصر بن مصطفى بن نصر عثمان : فرغت من تحقيق هذا الكتاب بعون الله الوهاب في غرة الشهر المبارك ربيع الأول عام ألف وأربعمائة من الهجرة النبوية الشريفة وبذلت طاقتي في تهذيبه وتنقيحه، وصرفت كل همتي إلى توضيحه وتصحيحه راجياً التوفيق في ذلك من الله رب العالمين، وداعياً إياه أن ينفع به الإسلام والمسلمين وسائلاً أن يجعل ما قاسيت في هذا الصدد ، وعانيت في هذا المجال موجباً للثناء الجميل في الدنيا ، وسببا للثواب الجزيل في العقبى ، وشاكراً له في الأول والآخر ، والظاهر والباطن نعمه عليَّ ، ومنحه ، وهدايته ، وإرشاده ، وإعانته لي ، والحمد لله في البدء والختام، وصلاته وسلامه على سيدنا محمد خير الأنام ، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام .



الفهارس



فهرس الآيات القرآنية

م	السورة	رقم الآية	الآيــــة	الصفحــة
١	البقــــرة	١	الم	٢١٥/١
٢	البقــــرة	١و٢	الم ذلك الكتاب لاريب فيه	١٥١/٢
٣	البقــــرة	٣	الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة	١١٨/٢
٤	البقــــرة	١٦	فما ربحت تجارتهم	٢٣٥/١
٥	البقــــرة	٢١	يأيها الناس اعبدوا ربكم	١٩٣/١
٦	البقــــرة	٢٢	فأتوا بسورة من مثله	٣٩٥،١٤٨/١
٧	البقــــرة	٥٤	فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم	٥٦٥/١
٨	البقــــرة	٦٠	فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفجرت	٢٢٨/١
٩	البقــــرة	٨٢	(وبالوالدين إحسانا) و(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)	٢٨٨،٢٤٧/١
١٠	البقــــرة	٨٣و١١٠	أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	٤٠٩،٤٠٤،٢٨٨/١، ٦٤٢
١١	البقــــرة	١٠٦	ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها	٦٧٥،٦٧٣/١
١٢	البقــــرة	١٤٤	فول وجهك شطر المسجد الحرام	٦٨٠/١
١٣	البقــــرة	١٦٨و١٦٩	ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء	١٣١/١
١٤	البقــــرة	١٧٣	فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه	٢٨٨،٣٩/٢
١٥	البقــــرة	١٧٨	(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص) و (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى)	٢٢٧،٢٨٧/١
١٦	البقــــرة	١٨٠	كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين	٣٠٥/٢،٦٧٨/١

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــة	الصفحـــة
١٧	البقـــرة	١٨٤	(فمن كان منكم مريضا أو على سفر فـعـدة من أيام أخـر وعلى الذين يطيقـونه فدية طعام مسكين) و(إن تصوموا خير لكم)	٤٥٢،٤٥١/١، ٢٨٧/٢
١٨	البقـــرة	١٨٤و١٨٥	فعدة من أيام أخر	٣٦٥،٢٥٢/١، ٤٤١،٤٢٩،٤١٠، ٥٧٢
١٩	البقـــرة	١٨٥	فمن شهد منكم الشهر فليصمه	٤٥٢/١
٢٠	البقـــرة	١٨٧	(أحل لكم ليلة الصـيام الرفث) إلى (وكلوا واشـربوا حـتى يتـبين لكم الخـيط الأبيض من الخـيط الأسـود من الفـجـر ثم أتموا الصـيـام إلى الليل) .	٣٣٩،٣١٥،١٨٢/١، ٥٣٤،٤٢٦،٣٤٣، ١٢٨/٢
٢١	البقـــرة	١٩٣	وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله	١٢٨/٢
٢٢	البقـــرة	١٩٤	فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم	٦٠٧،٤٤٦/١
٢٣	البقـــرة	١٩٧	فلا رفث ولا فسـوق ولا جـدال في الحج	٥١٧/١
٢٤	البقـــرة	٢١٤	وزلزلوا حتى يقول الرسول	٤٦٥/٢
٢٥	البقـــرة	٢١٩	يسـألونك عن الخـمر والميسـر قل فيهما إثم كبير	٣٤٥/٢
٢٦	البقـــرة	٢٢٢	قل هو أذى فـاعـتـزلوا النسـاء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن	٤٩٨،٢٠٨،١٢٢/١
٢٧	البقـــرة	٢٢٣	نساؤكم حرث لكم فـأتوا حرثكم أنى شئتم	٢٠٧/١
٢٨	البقـــرة	٢٢٤	عرضة لأيمانكم	٢٥٨/٢

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــة	الصفحـــة
٢٩	البقــــرة	٢٢٨	ثلاثة قروء	٢٨٠/١
٣٠	البقــــرة	٢٣٣	والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن	٧١٨،٢٣٤/١
٣١	البقــــرة	٢٣٤	والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا	٦٢١/١
٣٢	البقــــرة	٢٣٧	فنصف ما فرضتم	٥٤٩/١
٣٣	البقــــرة	٢٤٠	متاعا إلى الحول غير إخراج	٦٨٣/١
٣٤	البقــــرة	٢٥٥	(الله لا إله إلا هو الحي القيوم) إلى (وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي	
٣٥	البقــــرة	٢٥٩	العظيم)	١٩٣/١
٣٦	البقــــرة	٢٧٥	أنى يحيي هذه الله بعد موتها	٢٠٧/١
٣٧	البقــــرة	٢٨٢	وأحل الله البيع وحرم الربا واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان	١٨٩،١٨٧،١٦٩/١ ٥٨٩/١، ٣٣٥،١١/٢
٣٨	البقــــرة	٢٨٦	لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت	٤٦٨،١٢٨/١
٣٩	آل عمــران	٧	فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله	٢١٣/١
٤٠	آل عمــران	١٩	إن الدين عند الله الاسلام	٧٠٠/١
٤١	آل عمــران	٣١	فاتبعوني يحببكم الله	٦٩٢/١
٤٢	آل عمــران	٣٣	وآل ابراهيم وآل عمران	١٢٢/١
٤٣	آل عمــران	٣٧	أنى لك هذا	٢٠٧/١
٤٤	آل عمــران	٣٩	فنادته الملائكة	١٩١/١
٤٥	آل عمــران	٩٥	قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً	٧٠٠،٦٩٩/١

م	السورة	رقم الآية	الآية	الصفحة
٤٦	آل عمران	١١٠	كنتم خير أمة أخرجت للناس	١/١٢٩، ٧٢٠، ٧٢٣، ٧٢٧
٤٧	آل عمران	١٢٨	ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم	٢/٤٦٠
٤٨	آل عمران	١٦٩	ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون	١/٣١٦
٤٩	آل عمران	١٩٠	إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب	٢/٢٠٠
٥٠	النساء	٣	(فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة و (ذلك أدنى أن لا تعولوا)	١/١٨٩، ١٩٤، ٣٥٧، ٢/٤٢٧
٥١	النساء	٥	ولا تؤتوا السفهاء أموالكم	١/٤٩٨، ٢/٣٧٦
٥٢	النساء	١١	(يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) و (فإن كان له أخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصى بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا)	١/٢٤٣، ٦٧٩، ٢/٢٠٥، ٢١٥، ٢٦٩
٥٣	النساء	١٣	ومن يطع الله ورسوله	١/١٢٩
٥٤	النساء	١٤	ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها	٢/٣٢٧
٥٥	النساء	١٥و١٦	(واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت)	١/٦٨٣

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــة	الصفحـــة
٥٦	النســـاء	٢٢	(ولا تنكحـوا مـانكح آباؤكم من النساء)	٤٩٨/١
٥٧	النســـاء	٢٣	وأن تجمعوا بين الأختين	١٦٥/١
٥٨	النســـاء	٢٣	حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم	٧١٧،٢٣٨/١
٥٩	النســـاء	٢٤	وأحل لكم مـا وراء ذلكم أن تبتـغوا بأموالكم	٢٧٢/٢،٢٥٧/١
٦٠	النســـاء	٢٥	(ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فـمـا ملكت أيمانكم من فـتيـاتكم المؤمنات) و (فـعليـهن نصف ما على المحصنات من العذاب)	٢٥٥،٢٤٩،٢٤٣/١، ٢٧٧/٢،٢٦٢
٦١	النســـاء	٣٦	وبالوالدين إحسانا	٢٤٧/١
٦٢	النســـاء	٤٣	(ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) و(أو جـاء أحد منكم من الغـائط أو لامستم النساء)	٢٢٨/١، ٢٤٨،٨٦/٢
٦٣	النســـاء	٤٦	يحرفون الكلم عن مواضعه	٦٦٩/١
٦٤	النســـاء	٥٧و١٢٢	خالدين فيها أبدا	٦٦٩/١
٦٥	النســـاء	٥٩	أطيعوا الله وأطيعوا الرسول	٦٩٢/١
٦٦	النســـاء	٧٧	أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	٦٤٢/١
٦٧	النســـاء	٩٢	(ومـا كان لمؤمن أن يقـتل مـؤمنا إلا خطأ ومن قـتل مـؤمنا خطأ فـتحـرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصـدقـوا) إلى (فـمن لم يـجـد فصيام شهرين متتابعين) .	٢٧١،٢٢٨،٢٣٦/١ ،٦٥٥ ،٤١٠، ٢٨٠/٢، ٢٩٢،٢٨٥،٢٩٧
٦٨	النســـاء	١٠٣	إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا	١٩٦/١

م	السورة	رقم الآية	الآيــــة	الصفحـــة
٦٩	النســـاء	١١٣	وعلمك ما لم تكن تعلم	٢١١/١
٧٠	النســـاء	١١٥	ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى	٧٢٠،٧١٧/١
٧١	النســـاء	١٤١	ولن يجـعـل الله للكافــرين على المؤمنين سبيلا	٢٤٥،٢٤١/٢
٧٢	النســـاء	١٦٥	لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل	٢٠٠/٢
٧٣	النســـاء	١٧٦	يبين الله لكم أن تضلوا	٤٥٥/١
٧٤	المائــــدة	١	أوفوا بالعقود	٤١٠/١
٧٥	المائــــدة	٢	وإذا حللتم فاصطادوا	٤٠٣/١
٧٦	المائــــدة	٣	فمن اضطر في مخمصة	٣٩/٢
٧٧	المائــــدة	٦	(فـاغـسلوا وجـوهكم وأيديكم إلى المرافق وامـســحـوا برؤوسـكم وأرجلكم) و (وإن كنتم جنبـــا فـاطهـروا) و(أو جاء أحد منكم من الغائط) و(وفلم تجدوا ماء فتيمموا)	٤٠٥،٤٠٤،١٨٤/١ ،٤٩٣،٤٧١،٤١٠ ،٦٣٢،٥٨٥ ٨٦،٦٨/٢
٧٨	المائــــدة	١٣	(يحـرفـون الكلم عن مـواضـعـه) و (فاعف عهم واصفح)	٦٩٩،٦٨١/١
٧٩	المائــــدة	٣٢	من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا	٣٧٢/١
٨٠	المائــــدة	٣٣	إنما جـــزاء الذين يـحــاربون الله ورسـولـه ويسـعـــون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا	٤٠٢/١
٨١	المائــــدة	٣٨	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم	٣٦١،٣٤٩،١٥٨/١
٨٢	المائــــدة	٤٥	وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس	٣٢٤/١
٨٣	المائــــدة	٤٨	لكل جـعلنا منكم شـرعة ومنهـاجا	٦٩٨/١

م	السورة	رقم الآية	الآيــــــــة	الصفحـــــة
٨٤	المائــــدة	٨٩	(فكفارته إطعام عشرة مساكين) إلى (أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفـــارة أيمانكم إذاحلفتم واحفظوا أيمانكم)	١/٣٦٨، ٣٧٣، ٤١٠ ٢/١٣٧، ٤٥٣
٨٥	المائــــدة	٩٠	رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون	٢/٣٧٤
٨٦	المائــــدة	١٦٦	أأنت قلت للناس اتخــذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي إن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم في نفسك إنك أنت علام الغيوب	١/٢٨٣
٨٧	الأنعـــام	٣٨	ولا طائر يطير بجناحيه	١/٦٤٢
٨٨	الأنعـــام	٥٩	ولا رطب ولا يابس إلا في كتـاب مبين	١/١٥٢، ٢/٥
٨٩	الأنعـــام	٧٢	أقيموا الصلاة	١/١٩٥
٩٠	الأنعـــام	٧٨	فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي	١/٥٤٧
٩١	الأنعـــام	٩٠	أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده	١/٦٩٨
٩٢	الأنعـــام	١١٩	وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه	١/٥٦٧، ٢/٢٤٨، ٢٨٧
٩٣	الأنعـــام	١٢١	ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه	٢/٢٣١
٩٤	الأنعـــام	١٢٢	أو من كان ميتا فأحييناه	١/٦٣٠
٩٥	الأنعـــام	١٤١	وآتوا حقه يوم حصاده	١/٤٠٩، ٢/١٢٤
٩٦	الأنعـــام	١٤٥	قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير	٢/٤٥٤

م	السورة	رقم الآية	الآيــــــة	الصفحـــــة
٩٧	الأنعــــام	١٤٦	وعلى الذين هادوا حـــرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم	٤٥٩/٢
٩٨	الأنعــــام	١٦٤	ولا تزر وازرة وزر أخرى	٢٩٥/٢،٦٠٨/١
٩٩	الأعــــراف	٣	اتبعوا ما أنزل اليكم	١٦٤/١
١٠٠	الأعــــراف	٢٦و٢٧ و٣١	يابني آدم	٢٤٠/١
١٠١	الأعــــراف	٣٢	قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم	٣٤٦/٢
١٠٢	الأعــــراف	٥٣	هل ينظرون إلا تأويله	١٨٠/١
١٠٣	الأعــــراف	١٥٧	ويضع عنهم إصرهم	٥٦٥، ٤٧٢/١
١٠٤	الأعــــراف	١٥٨	واتبعوه لعلكم تهتدون	٦٩٢/١
١٠٥	الأعــــراف	١٧٢و١٧٣	وإذ أخــــذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا على هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم	٢٠٤، ٢٠٢/٢
١٠٦	الأنفـــال	١	قل الأنفال لله	١٢٩/٢
١٠٧	الأنفـــال	١٦	ومن يولهم يومئذ دبره	٢٥٢/١
١٠٨	الأنفـــال	٢٢و٥٥	إن شر الدواب عند الله	٢٨٦/١
١٠٩	الأنفـــال	٣٨	إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف	٢١٠/٢
١١٠	الأنفـــال	٤١	واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل	١٢٠/٢
١١١	الأنفـــال	٤٦	ولا تنازعوا فتفشلوا	٢٦١/١
١١٢	الأنفـــال	٦٨	لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم	٦٩٦/١

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــة	الصفحـــــة
١١٣	التوبـــة	٥	(فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) و (فإن تابوا وأقاموا الصلاة)	٦٨١،١٦٩/١ ٢١١/٢
١١٤	التوبـــة	٦	وإن أحد من المشركين استجارك فأجره	١٦٩/١
١١٥	التوبـــة	١٠	لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة	٢٠٢/١
١١٦	التوبـــة	٢٩	(قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) إلى (حتى يعطوا الجزية)	١٦٩/١
١١٧	التوبـــة	٣٦	منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم	٣٤٤/١
١١٨	التوبـــة	٦٠	إنما الصدقات للفقراء	٢٩،٢٦/٢
١١٩	التوبـــة	٦٢	والله ورسوله أحق أن يرضوه	١٢٩/١
١٢٠	التوبـــة	١٠٠	والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه	٧٠٣/١
١٢١	التوبـــة	١٠٣	وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم	٦٢١،٣١٦/١
١٢٢	التوبـــة	١١٥	إن الله بكل شيء عليم	١٩٣/١
١٢٣	يونـــس	١٥	قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع ألا ما يوحى إلي	٢٧٦،٢٧٥/١
١٢٤	يونـــس	٤٦	ثم الله شهيد	٤٤٣/٢
١٢٥	يونـــس	١٠١	قل انظروا ماذا في السموات والأرض	٢٠٢/٢
١٢٦	هـــود	٦	وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها	٢٤/٢
١٢٧	هـــود	٧	ليبلوكم أيكم أحسن عملا	٣٦٤/١
١٢٨	هـــود	٤٢	يا بني اركب معنا	١٢٤/١
١٢٩	هـــود	٤٦	إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح	١٢٤/١

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــــة	الصفحـــــة
١٥٠	الاسـراء	١	المسجد	٥٦٨/١
١٥١	الاسـراء	١٥	وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا	٢٠٢/٢
١٥٢	الاسـراء	٢٣	(وبالوالدين إحسانا) و (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما)	٨/٢،٢١٧،٢٤٧/١
١٥٣	الاسـراء	٣٦	ولا تقف ما ليس لك به علم	٥٩٤،٥٩٢/١
١٥٤	الاسـراء	٣٧	ولا تمش في الأرض مرحا	٤٩٨/١
١٥٥	الاسـراء	٦٤	واستفزز من استطعت منهم	٣٩٥/١
١٥٦	الاسـراء	٧٠	ولقد كرمنا بني آدم	٥٢١/١
١٥٧	الاسـراء	٧٨	أقم الصلاة لدلوك الشمس	٤٠٤/١
١٥٨	الاسـراء	٧٩	فتهجد به نافلة لك	٣٩٦/١
١٥٩	الاسـراء	١٠٥	وبالحق أنزلناه وبالحق نزل	١٣٤/٢
١٦٠	الكهـف	٢٢	ما يعلمهم إلا قليل	٦٣٩/١
١٦١	الكهـف	٢٩	فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا	٣٩٥،٢٨١/١
١٦٢	الكهـف	٧٧	يريد أن ينقض	٢٣٥/١
١٦٣	مريـم	١	كهيعص	٢١٦/١
١٦٤	مريـم	١٢	وآتيناه الحكم صبيا	٢١٦/٢
١٦٥	مريـم	٨٧	لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا	٢٢٦/٢
١٦٦	طـه	٥	الرحمن على العرش استوى	٢١٦،٢١٣/١
١٦٧	طـه	١٧و١٨	وما تلك بيمينك ياموسى قال هى عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى	٣٨٣/١
١٦٨	طـه	١١٥	فنسي ولم نجد له عزما	٦٩٤،٥٤٨/١
١٦٩	طـه	١٢١	وعصى آدم ربه فغوى	٦٩٤/١
١٧٠	طـه	١٢٤	معيشة ضنكا	١٥١/١
١٧١	طـه	١٣٤	ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا	٢٠٠/٢
١٧٢	الأنبياء	٢٢	لو كان فيهما آلهة	١٢٢/١

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــة	الصفحـــــة
١٧٣	الحـــج	٧	وأن الله يبعث من في القبور	٢/٣٢٧
١٧٤	الحـــج	٢٩	وليطوفوا بالبيت العتيق	١/٦٨٩
١٧٥	الحـــج	٧٨	وما جعل عليكم في الدين من حرج	٢/٢١٤
١٧٦	المؤمنـون	٥و٦	والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم	١/١٦٥
١٧٧	النـــور	٢	الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة	١/٢٤٣، ٣٤٩، ٣٦١، ٦٨٧، ٢/٢٧٧، ٢٩٨
١٧٨	النـــور	٤و٥	والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا	١/٢٨٢، ٦٥٣
١٧٩	النـــور	٦و٩	(والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ..) الآيات	١/٢٨٢
١٨٠	النـــور	٣١	إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن	٢/٤٥٤
١٨١	النـــور	٣٢	وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم	١/١٨٨، ٢٥٧
١٨٢	النـــور	٣٣	فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا	١/٣٤٥، ٣٥٥، ٣٥٧
١٨٣	النـــور	٥٤	أطيعوا الله وأطيعوا الرسول	١/٦٩٢
١٨٤	النـــور	٦١	(ليس على الأعمى حرج) ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم)	٢/٤٥٤

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــــة	الصفحـــــة
١٨٥	النــــور	٦٣	فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم	١/٤٠٠،٦٩٢
١٨٦	الفرقــان	٤٨	وأنزلنا من السماء ماء طهورا	١/٦٢٨،٢/٨٤
١٨٧	الفرقــان	٥٣	وهذا ملح أجاج	٢/٤٢٨
١٨٨	الشعــراء	٧٧	إلا رب العالمين	١/٦٥٢
١٨٩	الشعــراء	١٩٦	وإنه لفي زبر الأولين	١/١٤٩
١٩٠	النمــل	١٤	وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما	٢/٢٢٢
١٩١	القصــص	١٥	هذا من عمل الشيطان	١/٦٩٤
١٩٢	القصــص	٨٨	ولا تدع من الله إلها آخر	١/٢٨٨
١٩٣	العنكبوت	١٤	فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما	١/٦٥١
١٩٤	العنكبوت	٥١	أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم	٢/٥
١٩٥	الــــروم	٨	أو لم يتفكروا	٢/٢٠٠
١٩٦	الــــروم	٥٠	فانظر إلى آثار رحمة الله	٢/٢٠٠
١٩٧	الأحــزاب	٢١	لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة	١/٦٩٢
١٩٨	الأحــزاب	٤٣	هو الذى يصلي عليكم وملائكته	١/١٢٥
١٩٩	الأحــزاب	٥٠	وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك	١/٣٤٩
٢٠٠	الأحــزاب	٥٢	لا يحل لك النساء من بعد	١/٦٧٨
٢٠١	الأحــزاب	٦٥	خالدين فيها أبدا	١/٦٦٩
٢٠٢	سبــــأ	٢٤	وإنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين	١/٤٢٥
٢٠٣	سبــــأ	٢٨	ولكن أكثر الناس لا يعلمون	١/٦٣٩
٢٠٤	فاطــر	٣	هل من خالق غير الله	٢/١٥٠
٢٠٥	فاطــر	١٢	(وهذا ملح أجاج) و (لحما طريا)	١/٢٨٥،٢/٤٢٨
٢٠٦	فاطــر	١٨	ولا تزر وازرة وزر أخرى	١/٦٠٨،٢/٢٩٥

م	السورة	رقم الآية	الآيـــة	الصفحـــة
٢٣١	النجـم	٩	فكان قاب قوسين أو أدنى	٢/٤٥٢
٢٣٢	القمـر	٤١	آل فرعون	١/١٢٢
٢٣٣	الرحمـن	٦٨	فيهما فاكهة ونخل ورمان	١/٢٩٠
٢٣٤	الواقعـة	٢٤	جزاء بما كانوا يعملون	٢/٢٠٧
٢٣٥	الحديـد	٧	آمنوا بالله ورسوله	١/٣٩٥
٢٣٦	المجادلـة	٣و٤	(والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) إلى (فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا)	١/١٥٧، ٢٣٦، ٢٢٨، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٥، ٤١٠، ٢/١٦
٢٣٧	المجادلـة	٢٢	أولئك كتب في قلوبهم الإيمان	٢/٣٢٧
٢٣٨	الحشـر	٢	فاعتبروا يا أولي الأبصار	١/١٢٩، ٦٩٥، ٧٠٢، ٢/٦
٢٣٩	الحشـر	٧	وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا	١/١٢٩، ٦٧٧
٢٤٠	الحشـر	٨	للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم	١/٣١٥
٢٤١	الممتحنـة	٨	لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم	٢/١٩
٢٤٢	الممتحنـة	١٠	فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار	١/٦٨٠
٢٤٣	الممتحنـة	١٢	يبايعنك على أن لا يشركن بالله	٢/٤٧٤
٢٣٣	الجمعـة	٩	من يوم الجمعة	١/٢٥٢
٢٤٥	الجمعـة	١٠	فإذا قضيت الصلاة فانتشروا	١/٢٩٦، ٤٣٩
٢٤٦	التغابـن	٩	خالدين فيها أبدا	١/٦٦٩
٢٤٧	الطـلاق	٢	وأشهدوا ذوي عدل منكم	١/٢٦٧، ٥٩٢

م	السورة	رقم الآية	الآيـــــــة	الصفحـــــة
٢٤٨	الطـــلاق	٤	(واللائي يئسن من المحيض) و(وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن)	١/١٨٤، ٦٢١
٢٤٩	التحريـم	١	يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك	١/٢٥٨
٢٥٠	التحريـم	٢	قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم	١/٢٥٨
٢٥١	الملـــك	٢	خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا	١/٢١٤، ٣٦٤، ٢/٢٠٧
٢٥٢	الملـــك	١٠	لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير	٢/٢٠١
٢٥٣	الحاقـــة	١٠	أخذة رابية	١/٢٠٩
٢٥٤	الحاقـــة	٤٥	لأخذنا منه باليمين	١/٢١٥
٢٥٥	المعـــارج	٢٩و٣٠	والذين هم لفروجهم حافظون	١/١٦٥
٢٥٦	نـــوح	٤	يغفر لكم من ذنوبكم	٢/٤٧٦
٢٥٧	المزمـــل	٢٠	(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) و (فاقرأوا ما تيسر من القرآن)	١/١٧٤، ١٩٥، ٢٨٨، ٤٠٤، ٤٠٩، ٦٤٢، ٦٨٧
٢٥٨	المدثـــر	٤	وثيابك فطهر	١/٢٧٨، ٣٤٠
٢٥٩	المدثـــر	٤٢و٤٣	ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين	٢/٢١٠
٢٦٠	المدثـــر	٤٣	لم نك من المصلين	٢/٢١٠
٢٦١	القيامـــة	١٨	فاتبع قرآنه	١/١٣٥
٢٦٢	القيامـــة	١٩	ثم إن علينا بيانه	١/٦٤١
٢٦٣	الدهـــر	١٦	قوارير من فضة	١/٢٠٦
٢٦٤	الدهـــر	٢٤	ولاتطع منهم آثما أو كفوراً	٢/٤٥٧
٢٦٥	النبـــأ	٧	والجبال أوتادا	١/٢٨٦
٢٦٦	عبـــس	٢	أن جاءه الأعمى	١/١١٦

م	السورة	رقم الآية	الآيــــــة	الصفحـــــة
٢٦٧	عبــس	٢٨و٣١	وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة	٢٩٠/١
٢٦٨	المطففين	٣١	انقلبوا فاكهين	٢٨٩/١
٢٦٩	الأعلى	١٥	وذكر اسم ربه فصلى	٢٨/٢
٢٧٠	الفجـر	٢٢	وجاء ربك	٢١٥/١
٢٧١	البلـد	١٦/١١	فلا أقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقــبــة أو إطعــام في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة	٤٤٣،٤٤٢/٢
٢٧٢	البلـد	١٧	ثم كان من الذين آمنوا	١٤٢/٢
٢٧٣	الشـرح	٤	ورفعنا لك ذكرك	١٢٩/١
٢٧٤	العلـق	١٩	واسجد واقترب	٥٧/٢
٢٧٥	القـدر	٥	هي حتى مطلع الفجر	٤٦٢/٢
٢٧٦	العصـر	٢	إن الإنسان لفي خسر	٢٢٥/١
٢٧٧	الكوثـر	٢	فصل لربك وانحر	٤٥١/١
٢٧٨	الاخـلاص	٤/١	قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد	١٩٣/١، ١٣٤/٢

فهرس الأحاديث النبوية

م	الحديث	الصفحة
٧٧	لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول	١/٥٣٢، ٢/١٥٨
٧٨	أفضل الأعمال أحمزها	١/٥٣٧
٧٩	رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل	١/٥٤٤، ٢/١٩٣
٨٠	لا صدقة إلا عن ظهر غنى	١/٥٤٤
٨١	من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة	١/٥٣٣
٨٢	اقضيا يوما مكانه	١/٥٥٩
٨٣	من رأى منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، وان لم يستطع فبقلبه	١/٥٦٢
٨٤	نهى النبى عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم .	١/٥٦٦، ٢/٣٧
٨٥	الصلاة ركعتان زيدت في الحضر وأقرت في السفر .	١/٥٦٩، ٢/٢٨٧
٨٦	صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته	١/٥٧٠
٨٧	خير القرون قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم	١/٥٧٧، ٥٩٥، ٧٠٥، ٧٢٢، ٧٢٥
٨٨	إذا روى لكم منى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى ، فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه	١/٥٨٧، ٦٧٦، ٦٧٧
٨٩	إذا مس أحدكم ذكره فليتوضا .	١/٥٨٨
٩٠	قوله لمن سأله أنتوضأ منه ؟ لا ، ما هو الا بضعة منـــك	١/٥٨٨
٩١	يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهـــا .	١/٥٨٥، ٢/٢٨٧
٩٢	قضى النبي ﷺ بشاهد ويمين	١/٥٨٩، ٦٣٢، ٢/٢٣٤
٩٣	البينة على المدعى واليمين على من أنكر	١/٥٨٩، ٦٣٢، ٢/٦٢، ٢٣١
٩٤	الطلاق بالرجال والعدة بالنساء	١/٥٩٠، ٢/٢٧٦
٩٥	أمر معاذا وغيره بالاجتهاد	١/٥٩٣
٩٦	المسلمون عدول بعضهم على بعض	١/٥٩٦
٩٧	النبي عليه السلام كان يشتري من الكافر ويصدقه ، ويجيب دعوة البر التقي وغيره	١/٥٩٧
٩٨	الوضوء مما مسته النار	١/٦٠٦

م	الحديث	الصفحة
١٧٩	احتجم وهو صائم	٢/٣٣٩
١٨٠	لا يفطر الصائم الحجامة والقيء والاحتلام .	٢/٣٣٩
١٨١	قيل هذا الحديث ـ أي قوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم ـ في حاجم ومحجوم كانا يغتابان فقال عليه السلام ذلك .	٢/٣٤١
١٨٢	ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين	٢/٣٦٢، ٣٧٢
١٨٣	النذر يمين وكفارته كفارة يمين	٢/٣٦٣
١٨٤	كل طلاق الا طلاق الصبى والمجنون	٢/٣٨٤
١٨٥	اتركوهم وما يدينون	٢/٤١٨
١٨٦	لا تنكح الأمة على الحرة .	٢/٤٣٢
١٨٧	لقد همت أن لا أقبل هدية إلا من قرشي أو ثقفي .	٢/٤٥٩

فهرس آثار الصحابة والتابعين

م	الأثـــــــــــر	الصفحـــة
٥٦	قال أبو العالية : جمعهم ـ أي جمع الله تعالى ذرية آدم عليه السلام ـ يومئذ ـ أي في عصر آدم ـ جعلهم أزواجا ثم صورهم ، ثم استنطقهم وأخذ عليهم الميثاق ، وأشهدهم على أنفسهم: الست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، قال: فإني أشهد عليكم السماوات السبع والأرضين السبع ، وأشهد عليكم أباكم آدم عليه السلام أن تقولوا يوم القيامة لم نعلم بهذا ، إعلموا أنه لا إله غيرى فلا تشركوا بى شيئا ، قالوا : نشهد أنك إلهنا لا إله غيرك ، فأقروا يومئذ بالطاعة .	٢٠٢/٢
٥٧	أثر ابن مسعود الدال على أن يدل دم العبد الذى قتله غير مالكه خطأ لا يبلغ دية الحر ، بل ينقص عن عشرة آلاف من الورق عشرة إذا كانت قيمته تساوي دية الحر أو أكثر .	٢٧٩/٢
٥٨	روي عن ابن عباس في سبب نزول قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) أن قبيلتين من العرب اقتتلتا وكانت إحداهما تدعي الفضل لنفسها وتقول : لا نرضى إلا بأن يقتل الحر منهم بالعبد منا ، والذكر منهم بالأنثى منا ، فنزلت ردا عليهم ونفيا لخيالهم الفاسد حيث أرادوا قتل غير القاتل .	٢٨٧/٢
٥٩	قول ابن عباس : إذا جنى العبد فمولاه بالخيار إن شاء دفعه وإن شاء فداه .	٢٩٨/٢
٦٠	عن ابن عباس أنه قال : كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما أحب فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين وجعل للوالدين لكل واحد منهما السدس وللمرأة الثمن أو الربع وللزوج النصف أو الربع .	٣٠٥/٢
٦١	قول علي : إخواننا بغوا علينا	٣٢٨/٢
٦٢	كان عمر بن الخطاب ينادي على منبر رسول الله ﷺ ألا ان بيع أمهات الأولاد حرام ولا رق عليها بعد مولاها .	٣٢١،٣٢٠/٢
٦٣	روي عن الزهري : القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية .	٣٣٥/٢

فهرس الأبيات الشعرية

م		الصفحة
١٢	هل من سبيل إلى خمر لأشربها أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج	١/٦٨٨
١٣	قول الحريري : ولو انتقدت بني الزما ن وجدت أكثرهم سقط	٢/٤٨
١٤	قول بشر بن أبي خازم : وجدنا في كتاب بني تميم أحق الخيل بالركض المعار	٢/٤٢٤
١٥	قول ذي الرمة : سمعت الناس ينتجعون غيثا فقلت لصيدح انتجعي بلالا	٢/٤٢٦
١٦	تنادوا بالرحيل غدا وفي ترحالهم نفسي	٢/٤٢٦
١٧	قول الشاعر : ويوم شهدناه سليما وعامرا	٢/٤٨٣
١٨	قول الشاعر : وإذا تصبك خصاصة فتجمل	٢/٤٩٠
١٩	قول المتنبي : مسكية النفحات إلا أنها وحشية بسواهم لا تعبق	٢/٤٩٧

فهـــرس الأمثـــال

فهرس الأعــــــلام

م	العلـــــــم	تاريخ وفاته	الصفحـــــة
٣٥	البستي		٢٤٢،١٧٢/٢
٣٦	بشر بن أبي خازم عمرو بن عوف الأسدي : أبو نوفل	٩٢ ق.هـ	٤٢٥/٢
٣٧	بلال بن أبي بردة عامر ابن أبي موسى الاشعري	١٢٦ هـ	٤٢٦/٢
٣٨	ثوبان بن بجدد : أبو عبدالله	٥٤ هـ	٦٢٩/١
٣٩	جالينوس	٥٢٥ ق.هـ	٢٨٨/١
٤٠	جابر بن عبدالله بن عمرو	٧٨ هـ	٦٢٥،٦١٣/١
٤١	الحسن بن يسار البصري : أبو عبدالله	١١٦ هـ	٤٢٣/٢،٤٢٢،١٤٢/١
٤٢	حذيفة بن حسل بن جابر : أبو عبدالله	٣٦ هـ	٢٥٨/١
٤٣	حسين بن أحمد بن حسين الزوزني : أبو عبدالله	٤٨٦ هـ	٤٥٥/١
٤٤	الحسين بن علي بن حجاج : حسام الدين السغناقي صاحب الكافـي	٧١١ هـ	٤٧٠/٢،٤٥٨/١
٤٥	حفصة بنت عمر بن الخطاب	٤٥ هـ	٥٥٨/١
٤٦	الحسن بن زياد اللؤلؤي أبو علـــي	٢٠٤ هـ	٤٩٦/٢،٥٩٥/١
٤٧	حمزة بن عبدالمطلب بن هاشم : أبو عمـــارة	٣ هـ	٦٢١/١
٤٨	الحسن بن علي بن محمد : أبو علي الدقاق	٤٠٥ هـ	٧٠٤/١
٤٩	الحسين بن علي بن أبي طالب : أبو عبدالله	٦١ هـ	٧١٠/١
٥٠	الحسن بن أحمد بن عبدالغفار أبو علي الفارسي الفسوي	٣٧٧ هـ	١٧٦/٢
٥١	الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافي : أبو سعيد	٣٦٨ هـ	٤٥٨/٢
٥٢	الخليل بن أحمد بن عمر الفراهيدى: أبو عبدالرحمن	١٧٠ هـ	٢٩٨،١١٩/١

م	العلــــــــم	تاريخ وفاته	الصفحـــــة
٧١	سهل بن أبي حثمة : أبو عبدالرحمن		٢/٣٣٢
٧٢	سعد بن مالك بن سنان الخدرى : أبو سعيد	٧٤ هـ	٢/٣٢٩
٧٣	شريح بن الحارث بن قيس : أبو أمية .	٨٨ هـ	١/٧٠٢، ٧٠٩
٧٤	عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم	٣٢١ هـ	١/٥٢٤
٧٥	عبدالعزيز بن خالد بن زياد الترمذي		١/٥٧٤
٧٦	عيسى بن أبان بن صدقة : أبو موسى	٢٢١ هـ	١/٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٩، ٥٨٣، ٦١٤، ٦٣٢
٧٧	عبدالرحمن بن صخر الدوسي : أبو هريرة.	٥٧ هـ	١/٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٨٩
٧٨	علقمة بن قيس بن عبدالله : أبو شبل	٦٢ هـ	١/٦١٢
٧٩	عبدالله بن عمر بن عيسى : أبو زيد الدبوسي (صاحب التقويم)	٤٣٠ هـ	١/٧٩، ١١٢، ٢١٢، ٢١٨، ٣١٩، ٣٤٠، ٤٣٧، ٦٤٣، ٥٤٨، ٥٥٤، ٦٢٤، ٢/٣٢، ٦٤، ٧٦، ٨٠، ١٦٣، ١٧٣، ٤٩٦
٨٠	علي بن محمد بن الحسين : فخر الاسلام البزدوي	٤٨٢ هـ	١/١١٢، ٢١٢، ٢٢٠، ٤٣٠، ٤٣٦، ٤٣٨، ٥٣٦، ٦١٤، ٦٤٤، ٢/٣٢، ٦٤، ٦٧، ٧٩، ١١٧، ١٣٧، ١٨٨، ٢٤٣، ٣٥٥، ٤٠١
٨١	عمر بن محمد بن أحمد : أبو حفص نجم الدين النسفي	٥٣٧ هـ	١/١١٢، ٢/٤٩٧
٨٢	عبدالرحمن بن محمد بن أميرويه : ركن الدين أبو الفضل الكرماني	٥٤٣ هـ	١/١١٢، ٢/٣١٦
٨٣	عمرو بن عثمان بن قنبر : أبو بشر الملقب بسيبويه	١٨٠ هـ	١/ ١١٩، ٢٩٨، ٢/٤٥٨

م	العلـــــــم	تاريخ وفاته	الصفحـــــة
٨٤	عبدالله بن مسعود بن غافل : أبو عبدالرحمن	٣٢هـ	١/١٣٧، ٢٧٣، ٢٧٤، ٥٨٥، ٦٠٥، ٦١٠، ٦١٢، ٦٣١، ٦٨٤، ٧١١، ٢/٢٧٩
٨٥	عبدالله بن عامر بن يزيد : أبو عمـــران	١١٨ هـ	١/١٣٩
٨٦	عبدالله بن كثير بن المطلـــب الدراي	١٢٠ هـ	١/١٣٩
٨٧	عاصم بن بهدلـــة بن أبي النجود : أبو بكـــر	١٢٧ هـ	١/١٣٩
٨٨	عبدالرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي أبو عمـــرو	١٥٧ هـ	١/١٤٠، ١٤٣، ٢/٢٣٧، ٢٤٠
٨٩	عبدالله بن المبارك بن واضح : أبو عبدالرحمـــن	١٨١ هـ	١/١٤٣، ١٤٤
٩٠	عبدالله بن أبي قحافة بن عامر : أبو بكر الصديق	١٣ هـ	١/١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ٧١٨، ٧٢٥
٩١	عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي : أبو حفص	٢٣ هـ	١/١٤٢، ١٤٤، ٥٦٩، ٥٨٤، ٦١٢، ٦١٧، ٧٠٢، ٧١٣، ٧١٨، ٢/٧، ٣٣٠
٩٢	عثمان بن عفان بن أبي العاص	٣٥ هـ	١/١٤٢، ١٤٤، ١٦٥
٩٣	عبدالله بن عمر بن الخطاب : أبو عبدالرحمن	٧٣ هـ	١/١٤٧، ٢٧٨، ٦٠٦، ٦١٦، ٦٢٦
٩٤	عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد : جمال الدين المحبوبي	٦٣٠ هـ	١/١٥٥
٩٥	علي بن محمد بن علي : حميـد الدين الضريـــر	٦٦٧ هـ	١/١٦٢، ٢١١، ٣٢٦، ٥١١، ٥٥٥
٩٦	علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمـــي : أبو الحســـن	٤٠ هـ	١/٦١١، ٦١٧، ٦٢٥، ٦٧٢، ٧١٠، ٢/١٣٢، ٢٧٧، ٣٢٨
٩٧	عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب : أبو العبـــاس	٦٨ هـ	١/١٦٧، ٢١٦، ٢٥٧، ٤٥٣، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٣٥، ٧٠٩، ٧١٣، ٢/١٦٠، ١٦٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٠، ٢٠٦، ٢١٢، ٢٤٥، ٣٠٥، ٣٣٩

م	العلـــــم	تاريخ وفاته	الصفحـــة
٩٨	عبيد الله بن الحسين بن دلال : أبو الحسن الكرخي	٣٤٠ هـ	١/١٦٩، ١٧١، ٢٩٦، ٤١١، ٤١٢، ٤٣٦، ٥٧٦، ٥٧٩، ٦٢٣، ٦٣٢، ٧٠٠، ٢/٥٥، ٦٤، ٤٩٦
٩٩	عبدالملك بن قريب بن عبدالملك : أبو سعيد الأصمعي	٢١٦ هـ	١/٢٣٠، ٢/١٧٢
١٠٠	علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرغيناني برهان الدين (صاحب الهداية)	٥٩٣ هـ	١/٢٤١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٤٣٠، ٢/١٦٠، ٢٩٧، ٤٩٧
١٠١	عبدالله بن محمد بن عقيل : أبو محمـــد	١٤٥ هـ	١/٣٠٦
١٠٢	عائشة بنت أبي بكر الصديق عبدالله بن عثمان	٥٨ هـ	١/٢٠١، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٩، ٣٨٢، ٤٥٣، ٥٥٨، ٦١٤، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٧٨
١٠٣	عمر بن عبدالعزيز بن عمر : الصدر الشهيد	٥٦٣ هـ	١/٣٠٧
١٠٤	عبادة بن الصامت بن قيس : أبو الوليـــد	٣٤ هـ	١/٤٠٦
١٠٥	عبد الله بن مسلم بن قتيبة : أبو محمـــد	٢٧٦ هـ	١/٤٥٢
١٠٦	عامر بن شراحيل الشعبي : أبو عمـــرو	١٠٧ هـ	١/٤٥٢
١٠٧	عطاء بن أسلم بن صفوان	١١٤ هـ	١/٤٥٣، ٢/٣٠٥
١٠٨	عبدالله بن قيس بن سليم : أبو موسى الأشعري	٤٤ هـ	١/٦١٨
١٠٩	عبدالله بن أبي أوفى الأسلمي	٨٧ هـ	١/٦٢٦، ٧٠٨
١١٠	عمر بن عبيد بن معاوية : يزيد بن الأصم	١٠٣ هـ	١/٦٣٥
١١١	عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد: أبو بكر الجرجـاني	٤٧١ هـ	٢/١٧٦، ٦٥٢
١١٢	عبدالله بن الحارث بن جزء الزبيدي	٨٦ هـ	١/٧٠٨

م	العلـــم	تاريخ وفاته	الصفحـــة
١١٣	عامر بن واثلـة بن عبدالله : أبو الطفيـــل	١٠٠ هـ	٧٠٨/١
١١٤	عبيدة بن قيس السلماني : أبو عمرو	٧٢ هـ	٧٢٩/١
١١٥	علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري	٣٣٠ هـ	١٩١/٢، ٣٥٠
١١٦	عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني : إمام الحرمين	٤٧٨ هـ	١٩١/٢
١١٧	عبدالعزيز بن أحمد بن نصر : شمس الأئمة الحلواني	٤٤٨ هـ	٢١١/٢
١١٨	عبدالرحيم بن أحمد بن إسماعيل : سيف الدين الكرميني		٢٦١/٢
١١٩	عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي : حافظ الدين	٧١٠ هـ	٢٨٩/٢، ٢٩٠
١٢٠	علي بن محمد بن إسماعيل : بهاء الدين الاسبيجابى	٥٣٥ هـ	٢٨٩/٢، ٢٩٤، ٣٦٦، ٤٠٧/٢
١٢١	عبدالله بن هارون الرشيد : السلطان الأعظم أبو العباس	٢١٨ هـ	٣٤٦/٢
١٢٢	علي بن حمزة بن عبدالله: أبو الحسن الكسائي	١٨٩ هـ	٤٨٩/٢
١٢٣	غالب بن أبجر المزني		٦٢٥/١
١٢٤	غيلان بن عقبة بن نهيس : أبو الحارث ذو الرمة	١١٧ هـ	٤٢٥/٢
١٢٥	فاطمة بنت قيس بن وهب	٥٠ هـ	٦١٢/١
١٢٦	قتادة بن دعامة بن عزيز : أبو الخطـاب	١١٧ هـ	٣٠٦/١
١٢٧	القاسم بن علي بن محمد : أبو محمد الحريري	٥١٦ هـ	٤٨/٢
١٢٨	كعب بن مالك بن عمرو	٣٦ هـ	٣٥٨/١
١٢٩	لبيد بن ربيعة بن مالك : أبو عقيـــل العامري	٤١ هـ	٤٥٤/١

م	العلــــــــم	تاريخ وفاته	الصفحــــــة
١٣٠	محمد بن محمد بن محمود : أبو منصور الماتريدي	٣٣٣ هـ	١١٢/١، ١٨٣، ٣٩٢، ٤٠١، ٥٢٥، ٧٠١، ٧٠٣، ٣٢/٢، ٣٣، ٦٤، ٣٥٢، ٤٩٦
١٣١	محمد بن أحمد بن أحمد : شمس الأئمـــة السرخسي	٤٨٣ هـ	١١٢/١، ١٦١، ٢١٢، ٢٦٧، ٣٤٠، ٣٧٣، ٣٩٥، ٤١١، ٤٣٦، ٤٣٨، ٥٢٧، ٥٣٦، ٦٣٩، ٦٤٣، ٦٤٥، ٣٢/٢، ٦٤، ٧٦، ٧٩، ١١٧، ١٣٦، ١٦٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٨، ٢٠٦، ٢١٢، ٢٤٥، ٤٧٥، ٤٩٦
١٣٢	ميمون بن محمد بن محمد : أبو المعين النسفي	٥٠٨ هـ	١١٣/١، ٢١٢
١٣٣	محمد بن عبدالحميد بن الحسين : علاء الدين العالم السمرقندي (صاحب بذل النظر)	٤٨٨ هـ	١١٣/١، ٢١٢، ٢٤٥
١٣٤	محمد بن محمد بن عمر : حسام الدين الاخسيكثي مصنف المنتخـــب	٦٤٤ هـ	١١٤/١، ٧٦/٢، ٣٠٥
١٣٥	محمود بن عمر بن محمد : جار الله الله الزمخشري (صاحب الكشاف)	٥٣٨ هـ	١١٨/١، ١٢٢، ١٢٩، ١٩٠، ١٧٦/٢، ٢٠٤، ٤٢٤
١٣٦	محمد بن يزيد بن عبدالأكبر : أبو العباس المبرد	٢٨٥ هـ	١٩٩/١، ٤٧٠/٢
١٢٧	مالك بن أنس بن مالك : أبو عبدالله	١٧٩ هـ	١٤٠/١، ١٤٣، ١٤٤، ٢١٣، ٣٧٩، ٦٠٤، ٧٢٢، ٢٨/٢، ١٧١، ٢٧٥، ٢٩٧، ٤٢٣
١٢٨	محمد بن الحسن بن فرقد : أبو عبدالله الشيباني	١٨٩ هـ	١٤٠/١، ١٤٤، ٢٢٥، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٦٢، ٤٢٨، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٨٧، ٥١٤، ٥٥٦، ٥٧٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٣٩، ٧٠٤، ٧٢٧، ٢٨/٢، ٥٢، ٦٤، ٨٢، ٨٥، ١٢٥، ١٦٥، ١٨٣، ١٩٦، ٢٣٥، ٢٦٠، ٢٦٢،

م	العلـــــــم	تاريخ وفاته	الصفحـــــة
			٢٨٥، ٢٩١، ٢٩٣، ٣١١، ٤٦٠، ٤٦٦، ٤٧٥، ٤٩٣، ٤٩٦
١٣٩	محمد بن إدريس بن العباس : أبو عبدالله الشافعي	٢٠٤ هـ	١/١٤١، ١٤٤، ١٤٥، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٨١، ٢٠٣، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٦٣، ٢٧٧، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٦، ٣٣٣، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٧، ٣٥٧، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٩، ٣٩٩، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥١٠، ٥١٩، ٥٤١، ٥٥٣، ٥٥٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧٦، ٦٠٢، ٦١٤، ٦٢١، ٦٣٤، ٦٣٧، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٥٣، ٦٥٩، ٦٦١، ٦٧٥، ٦٨٥، ٧٠١، ٧٠٣، ٧٠٧، ٧١٤، ٢/١٦، ١٧، ٢٠، ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٦٤، ٧٠، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٩٩، ١٠١، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١٢٠، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٤، ١٩٩، ٢١٥، ٢١٧، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٦، ٣١٧، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٧٧، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩١، ٤٠٦، ٤١٧، ٤٥٨،
١٤٠	محمد بن الفضل : أبو بكر الكماري البخاري	٣٨١ هـ	١/١٥١
١٤١	محمد بن أحمد بن أبي أحمد : أبو بكر علاء الدين السمرقندي (صاحب الميزان)	٥٥٣ هـ	١/١٨٧، ٢٥٧، ٢٧٤، ٣٧٩، ٤٥٥، ٤٥٧، ٥٣٦، ٥٦٩، ٥٧٠
١٤٢	محمد بن محمد بن أحمد : الحاكم الشهيد	٣٤٤ هـ	١/٢٠٥، ٢٦٧، ٢٧٢، ٣٥٨، ٣٧٦، ٢/٣٠١
١٤٣	محمد بن عبدالستار بن محمد : شمس الأئمة الكردري	٦٤٢ هـ	١/٢٠٦
١٤٤	محمد بن أحمد : أبو بكر الأسكـــــاف	٣٣٣ هـ	١/٢٢٦

م	العلـــــــم	تاريخ وفاته	الصفحـــــة
١٤٥	معتمر بن سليمان بن طرخان : أبو محمـــد	١٨٧ هـ	١/٢٣٠
١٤٦	محمد بن محمد بن محمد ابن مبين النوري : أبو الفضل		١/٢٨٣
١٤٧	محمد بن مسلم بن عبيد الله الزهري : أبو بكر	١٢٤ هـ	١/٣٠٦، ٢/٣٢٥
١٤٨	ماعز بن مالك الأسلمي		١/٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٨٦
١٤٩	محمد بن شجاع الثلجي البغدادي : أبو عبدالله	٢٨٦ هـ	١/٤١٦
١٥٠	محمد بن سماعة بن عبدالله : أبو عبدالله	٢٣٣ هـ	١/٤٢٨، ٢/٢٨٥
١٥١	محمد بن السائب بن بشر : أبو النضر الكلبي	١٤٦ هـ	١/٤٥١
١٥٢	محمد بن محمود بن عبدالكريم : بدر الدين الكردري	٦٥١ هـ	١/٤٧١، ٢/٤٨٧
١٥٣	معمر بن المثنى : أبو عبيدة	٢٠٩ هـ	١/٥٤٣
١٥٤	معاذ بن جبل بن عمرو : أبو عبدالرحمن	١٨ هـ	١/٥٩٣، ٧١٨، ٢/٧
١٥٥	معقل بن يسار بن عبدالله أبو عبدالله	٦٥ هـ	١/٦٠٩، ٦١٠، ٢/٢٣٧
١٥٦	معقل بن سنان بن مظهر : أبو محمد	٦٣ هـ	١/٦٠٩، ٦١٠
١٥٧	مسروق بن الأجدع بن مالك : أبو عائشة	٦٣ هـ	١/٦١٢، ٧٠٩
١٥٨	مجاهد بن جبر : أبو الحجاج	١٠٤ هـ	١/٦١٦
١٥٩	ميمونة بنت الحارث بن حـــزن الهلاليـــة	٥١ هـ	١/٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥
١٦٠	موسى بن نصر الرازي : أبو سهل	١٨٩ هـ	١/٧٠٤
١٦١	محمد بن يحيى بن مهدي : أبو عبدالله الجرجاني	٣٩٨ هـ	٢/٥٥، ٦٤

م	العلم	تاريخ وفاته	الصفحة
١٦٢	محمد بن محمد بن الحسين : أبو اليسر صدر الاسلام البزدوى	٤٩٣ هـ	٢/١١٢، ١١٧، ١٤٦، ٢٥٤، ٢٨٢، ٣٠١
١٦٣	محمد بن محمد بن نصر : أبو الفضل حافظ الدين الكبير البخاري	٦٩٣ هـ	٢/١٤٦
١٦٤	محمد بن محمد بن محمد الغزالي : أبو حامد	٥٠٥ هـ	٢/١٨٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٤٢٣، ٤٢٧، ٤٢٨
١٦٥	محمد بن عمر بن الحسن : فخر الدين الرازي	٦٠٦ هـ	٢/١٩٢، ١٩٤
١٦٦	محمد بن سلمة البلخي : أبو عبدالله	٢٧٨ هـ	٢/٢٦١، ٢٦٢
١٦٧	محمد بن محمد بن عبدالرشيد : سراج الدين السجاوندي		٢/٢٦١
١٦٨	معاوية بن أبى سفيان صخر ابن حرب	٦٠ هـ	٢/٣٣٥
١٦٩	المفضل بن محمد بن يعلى الضبي : أبو العباس	١٦٨ هـ	٢/٤٢٥
١٧٠	محمد بن أحمد بن الأزهر : أبو منصور	٣٧٠ هـ	٢/٤٤٣
١٧١	محمود بن أحمد بن عبدالعزيز : برهان الدين صاحب المحيط	٦١٦ هـ	٢/٤٩٧
١٧٢	محمد بن محمد بن محمد رضي الدين السرخسي صاحب المحيط	٥٤٤ هـ	٢/٤٩٧
١٧٣	ناصر بن عبدالسيد : برهان الدين المطرزى	٦١٠ هـ	١/٤٣٧، ٤٥٤
١٧٤	نافع بن عبدالرحمن بن أبي نعيم الليثى	١٦٩ هـ	١/١٣٨
١٧٥	نافع بن جبير بن مطعم	٩٩ هـ	١/٦١٢
١٧٦	نافع : أبو طيبة الحجام		٢/٣٣٨
١٧٧	نصر بن حجاج بن علاط		١/٦٨٨

م	تاريخ وفاته	تاريخ وفاته	الصفحـــــة
١٧٨	النضر بن شميل بن خرشة : أبو الحسن	٢٠٣ هـ	١٢٠/١
١٧٩	هشام بن عبيد الله الرازي	٢٠١ هـ	٤٢٨/١
١٨٠	هجرس بن كليب بن ربيعة		١٣٨/٢
١٨١	هلال بن أمية الأنصاري		٣٨٢/١
١٨٢	وابصة بن معبد بن عتبة : أبو شـــداد		٦٠٩/١
١٨٣	يحيى بن زياد بن عبدالله: أبو زكريـا الفراء	٢٠٧ هـ	٤٩٠/٢،٢٧٦/١
١٨٤	يعقوب بن إسحاق بن السكيت : أبو يوســـف	٢٤٤هـ	٤٣٩،٣٦٧/١
١٨٥	يهـوذا الأشكر يوطـــا		٥٨٢/١
١٨٦	يوسف بن أبي بكر بن محمد : أبو يعقوب السكاكي (صاحـــب المفتـــاح)	٦٢٦ هـ	٣٩١/١
١٨٧	يونس بن حبيب الضبي : أبو عبد الرحمـــن	١٨٢ هـ	٤٤٧/٢

فهـــرس الطوائف

فهرس الكتـــب

م	الكتـــــاب	المؤلـف وتاريـخ وفاتـــه	الصفحـــــة
١٣	التقويـــــم	عبدالله بن عمر بن عيسى أبو زيـد الدبوسـى ٤٣٠ هــ	١/ ١٦١، ٢٨٥، ٣٧٩، ٤٣٥، ٤٩٥، ٥٢٧، ٥٣٦، ٥٥٧، ٦٢٠، ٧٢٧، ٢/ ١٦٣
١٤	تتمــة الفتـــاوي	محمود بن أحمد بن عبد العزيز برهـــان الديـــن ٦١٦ هــ	١/ ٣٨٧
١٥	التجنيـــــس	علي بن ابي بكر برهـان الدين المرغينانـي ٥٩٣ هــ	٢/ ١٦٠
١٦	تعليق كتاب سيبويه	الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافـي ٣٦٨ هــ	٢/ ٤٥٨
١٧	الجامـع الصغـيـر	أحمد بن محمد بن عمر العتابـــي ٥٨٠ هــ	١/ ١٥٢
١٨	الجامع (الجامـــع الكبيـــــــر)	محمد بن الحسن الشيباني ١٨٩ هــ	١/ ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٦٠، ٤١١، ٤٤٣، ٤٤٦، ٢/ ٥١، ٥٢، ١٤٨، ١٩٦، ٢٦٠، ٤٦٠، ٤٧٨
١٩	الجامـع الصغـيـر	محمد بن الحسن الشيباني ١٨٩ هــ	١/ ٢٥٣، ٢٥٤
٢٠	الجامـع الصغـيـر	عمر بن عبدالعزيز : الصدر الشهيـد ٥٦٣ هــ	١/ ٣٠٧
٢١	جمــل الغرائـــب	محمود بن أبي الحسين النيسابوري شهاب الدين	١/ ٥١٢
٢٢	خلاصــة الفتاوي	طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري ٥٤٢ هــ	٢/ ٢٥٠
٢٣	الديـــــوان	إسحاق بن إبراهيم الفارابي أبو إبراهيم ٣٥٠ هــ	١/ ٤١٩، ٤٧٢
٢٤	ديوان المفضل الضبى	المفضل بن محمد بن يعلى الضبي أبو العباس ١٦٨هــ	٢/ ٤٢٥

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	الصفحة
		ومحمد بن محمد بن محمد : رضي الدين السرخسي ٥٤٤ هـ	
٦٩	نوادر أبي يوسف (رواية ابن سماعة)	محمد بن سماعة بن عبدالله : أبو عبدالله ٢٣٣ هـ	١/٤٢٨
٧٠	نوادر هشام	هشام بن عبيد الله الرازي ٢٠١ هـ	١/٤٢٨، ٢/٢٨٥
٧١	النوادر	جماعة من العلماء	١/٥١٥
٧٢	النوازل	نصر بن محمد بن إبراهيم : أبو الليث السمرقندي ٣٧٦ هـ	٢/٢٤٩
٧٣	النصاب	محمد بن محمد بن عبد الرشيد سراج الدين السجاوندى	٢/٢٦١
٧٤	الهداية	علي بن أبي بكر بن عبد الجليل برهان الدين المرغيناني ٥٩٣ هـ	١/٢٤١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٨١، ٣٣٠، ٤٣٠، ٥١١، ٥١٤، ٦٥٨، ٢/٦٤، ١١٧، ٢٧٥، ٢٩٧، ٣٤١، ٤٩٧
٧٥	الهاروني	محمد بن الحسن الشيباني ١٨٩ هـ	١/٤٣٠

فهـــرس البلـدان والأماكـــن

فهرس كتب التفسير والقراءات

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١	إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر	أحمد بن محمد بن أحمد البناء ١١١٧هـ	عبدالحميد أحمد حنفي ١٣٥٩هـ
٢	أحكام القرآن	أبو بكر أحمد بن علي الجصاص ٣٧٠ هـ	البهية بالقاهرة ١٣٤٧هـ
٣	أنوار التنزيل وأسرار التأويل	القاضي ناصر الدين عبدالله ابن عمر البيضاوي ٦٨٥ هـ	العثمانية ١٣٠٥ هـ
٤	تأويلات أهل السنة	أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي ٣٣٣ هـ	مصور بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٧٣ تفسير
٥	التبيان في اعراب القرآن	أبو البقاء عبدالله بن الحسين ابن عبدالله المعروف بالعكبري ٦١٦ هـ	الشرفية بالقاهرة ١٣٠٣هـ
٦	تفسير آية الصوم وسورة القدر	أبو بكر بن محمد بن غلبون من علماء القرن الثالث عشر الهجري	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٢٦٨ مجاميع تفسير
٧	تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان (هامش على تفسير الطبري)	نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري	بولاق بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٣٢٣ هـ
٨	تفسير القرآن العظيم	أبو الفداء إسماعيل بن كثير ٧٧٤ هـ	عيسى البابي الحلبي ١٣٧١هـ
٩	الجامع لأحكام القرآن	محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ٦٧١ هـ	دار الكتب المصرية ـ طبعة ثانية ١٣٥٤هـ
١٠	جامع البيان في تفسير القرآن	أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٣١٠ هـ	بولاق ـ طبعة أولى ١٣٢٣هـ
١١	جواهر المعاني في تفسير السبع المثاني	علي بن أحمد بن محمد المعروف بالشيرازي من علماء القرن التاسع الهجري	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٦٧ تفسير

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١٢	حاشية الشهاب	أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الحنفي ١٠٦٩ هـ	بولاق ١٢٨٣ هـ
١٣	روح المعاني	أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي ١٢٧٠ هـ	المنيرية ـ طبعة ثانية
١٤	عين المعاني في تفسير السبع المثاني	أبو عبدالله محمد بن طيفور السجاوندي ٥٦٠ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٧٢ تفسير تيمور
١٥	كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم	أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد ابن إسماعيل ٣٣٨ هـ	السعادة بالقاهرة ١٣٢٣ هـ
١٦	الكشف والبيان في تفسير القرآن	أبو إسحاق أحمد بن محمد النيسابوري المعروف بالثعالبي ٤٢٧ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٢٧ تفسير
١٧	الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون التأويل في وجوه التأويل	جار الله محمود بن عمر الزمخشري ٥٣٨ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٨١هـ
١٨	مفاتيح الغيب	محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٨٩هـ
	وبهامشه :		
١٩	إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم	أبو السعود محمد بن محمد العمادي ٩٥١ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٨٩هـ
٢٠	مناهج الكلام على آية الصيام	نور الدين أحمد بن محمد بن علي المعروف بالسحيمي الشافعي ١١٧٨ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩ مجاميع تفسير
٢١	الناسخ والمنسوخ	أبو القاسم هبة الله بن سلامة ٤١٠ هـ	مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ـ طبعة ثانية ١٣٨٧هـ

فهرس كتب الحديث النبوى الشريف ومصطلحه

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١	الآثار	أبو عبدالله محمد بن الحسن الشيباني الحنفي ١٨٩ هـ	طبع حجر بالهند
٢	الأدب المفرد	أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري ٢٥٦ هـ	التازية ـ طبعة أولى
٣	الاستيعاب في معرفة الأصحاب	أبو عمر يوسف بن عبدالله المعروف بابن عبد البر القرطبي ٤٦٣ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ طبعة أولى ١٣١٨ هـ
٤	أسد الغابة في معرفة الصحابة	أبو الحسن علي بن محمد بن عبدالكريم الجزري المعروف بابن الأثير ٦٣٠ هـ	الوهبية بالقاهرة ١٢٨٥ هـ
٥	الإصابة في تمييز الصحابة	أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلانى ٨٥٢ هـ	الشرفية بالقاهرة ١٣٢٥هـ
٦	إقامة الحجة على أن الاكثار في التعبد ليس ببدعة	أبو الحسنات محمد بن عبد الحي ابن محمد اللكنوي ١٣٠٤ هـ	طبع حجر بالهند ١٢٩١هـ
٧	الترغيب والترهيب	زكي الدين عبدالعظيم بن عبد القوي المنذري ٦٥٦ هـ	المنيرية
٨	التعليق المغني على سنن الدارقطني	أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادى	طبع حجر بالهند ١٣١٠ هـ
٩	تلخيص المستدرك	أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي ٧٤٨ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ طبعة أولى ١٣٤٠ هـ
١٠	تهذيب التهذيب	أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ طبعة أولى ١٣٢٧ هـ
١١	الجامع الصغير	جلال الدين عبدالرحمن السيوطي ٩١١ هـ	حجازي ـ طبعة أولى ١٣٥٢هـ

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١٢	جامع مسانيد الامام أبي حنيفة	أبو المؤيد محمد بن محمود ابن محمد الخوارزمي ٦٦٥هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ طبعة أولى ١٣٣٢هـ
١٣	الجرح والتعديل	أبو محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي ٣٢٧ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ طبعة أولى
١٤	الجمع بين رجال الصحيحين	أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي ٥٠٧ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ ١٣٢٣ هـ
١٥	حاشية السندي على سنن النسائي	أبو الحسن محمد بن عبدالهادي الحنفي المعروف بالسندي	الميمنية بالقاهرة ١٣١٢هـ
١٦	خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال	صفي الدين أحمد بن عبدالله الخزرجي من علماء القرن العاشر الهجري	بولاق بالقاهرة ١٣٠١ هـ
١٧	زهر الربى (شرح على سنن النسائي)	جلال الدين عبدالرحمن السيوطي ٩١١هـ	الميمنية بالقاهرة ١٣١٢هـ
١٨	سنن أبي داود	أبو داود سليمان بن الاشعث السجستاني ٢٧٥ هـ	مصطفى محمد بالقاهرة ١٣٥٤ هـ
١٩	سنن ابن ماجة بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي	أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني ٢٧٥ هـ	دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٣٧٢ هـ
٢٠	سنن الدارقطني	علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني ٣٨٥ هـ	طبع حجر بالهند ١٣١٠ هـ
٢١	السنن الكبرى	أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ٤٥٨ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ ١٣٤٤ هـ
	وبذيله		
٢٢	الجوهر النقي	علاء الدين بن علي بن عثمان الشهير بابن التركماني ٧٤٥ هـ	
٢٣	سنن النسائي	أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب ابن علي النسائي ٣٠٢ هـ	الميمنية بالقاهرة ١٣١٢هـ

م	الكتـــاب	المؤلــف وتاريـخ وفاتــه	المطبعة
٢٤	شرح معاني الآثار	أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي ٣٢١هـ	طبع حجر بالهند ١٣٠١هـ
٢٥	صحيح ابن حبان بتحقيق أحمد محمد شاكر	أبو حاتم محمد بن حبان التميمى البستي ٣٥٦ هـ	دار المعارف بالقاهرة ١٣٧٢ هـ
٢٦	صحيح البخاري	أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري ٢٥٦ هـ	بولاق بالقاهرة ١٣١٢ هـ
٢٧	جامع الترمذي	أبو عبدالله محمد بن عيسى الترمذي٢٧٩ هـ	المصرية ١٣٥٠ هـ
	وبذيلـه		
٢٨	شرح ابن العربي	أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعروف بابن العربي ٥٤٣ هـ	
٢٩	صحيح مسلم	أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري ٢٦١ هـ	حجازي بالقاهرة
	وبذيله		
٣٠	شرح النووي	أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٧٦ هـ	
٣١	غريب الحديث	أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي ٢٢٤هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٤٩٦ حديث
٣٢	فتح الباري (بذيل صحيح البخاري)	شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ٨٥٢ هـ	مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٣٧٨ هـ
٣٣	الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير	يوسف بن إسماعيل النبهاني	دار الكتب العربية الكبرى بالقاهرة ١٣٥١ هـ
٣٤	كتاب الأموال بتحقيق محمد خليل هراس	أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي ٢٢٤هـ	الكليات الأزهرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٨٨ هـ
٣٥	كتاب الفائق في غريب الحديث	أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري ٥٣٨ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢٤ هـ
٣٦	كتاب المصنف	أبو بكر بن أبي شيبة ٢٣٥ هـ	الإقبال البرقية بالهند

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
٣٧	كشف الخفاء	إسماعيل بن محمد العجلوني ١١٦٢ هـ	مكتبة القدسي بالقاهرة ١٣٥١ هـ
٣٨	لسان الميزان	أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ٨٥٢ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢٩ هـ
٣٩	مجمع الزوائد	نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ٨٠٧ هـ	القدسي بالقاهرة ١٣٥٢ هـ
٤٠	المراسيل	أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني ٢٧٥ هـ	العلمية ـ طبعة أولى ١٣١٠ هـ
٤١	المستدرك على الصحيحين	أبو عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاكم النيسابوري ٤٠٥ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ ١٣٤٠ هـ
٤٢	مسند أحمد	أبو عبدالله أحمد بن محمد ابن حنبل ٢٤١ هـ	الحلبي بالقاهرة ١٣١٣ هـ
	وبهامشه		
٤٣	منتخب كنز العمال	الشيخ علي المتقي الهندي ٩٧٥هـ	
٤٤	مسند أحمد (بشرح أحمد محمد شاكر)	أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل ٢٤١ هـ	دار المعارف ١٣٦٥ هـ
٤٥	مسند الدارمي	أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن ابن الفضل الدارمي ٢٥٥ هـ	طبع حجر بالهند ١٢٩٣ هـ
٤٦	مسند الشافعي	أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي ٢٠٤ هـ	شركة المطبوعات العلمية ـ طبعة أولى ١٣٢٧ هـ
٤٧	مسند الطيالسي	أبو داود سليمان بن داود ابن الجارود الطيالسي ٢٠٤ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢١ هـ
٤٨	مسند الفردوس	أبو منصور شهر دار بن سيرويه الديلمي ٥٥٨ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩٥ حديث
٤٩	مصابيح السنة	أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوي ٥١٠ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٩٤ هـ
٥٠	مشكل الآثار	أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ٣٢١ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٣٣ هـ

م	الكتـــــاب	المؤلـــف وتاريـخ وفاتـــه	المطبعة
٥١	موطأ مالك (رواية يحيى بن بكير عنه)	مالك بن أنس الأصبحي ١٧٩ هـ	مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٣٩ هـ
٥٢	ميزان الاعتدال في نقد الرجال	أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨ هـ	السعادة بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٥ هـ
٥٣	منتقى الأخبار	أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله ابن أبي القاسم المعروف بابن تيمية ٦٥٢ هـ	مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة الطبعة الأخيرة ١٣٩١ هـ
	وشرحه		
٥٤	نيل الأوطار	محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني ١٢٥٠ هـ	
٥٥	نصب الرايــة	أبو محمد بن يوسف الزيلعي ٧٦٢ هـ	المجلس العلي بالهند ـ طبعة أولى ١٣٥٧ هـ
٥٦	النهاية في غريب الحديث والأثر (بتحقيق طاهر أحمد الزواوى ومحمود محمد الطناحي)	أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير ٦٠٦ هـ	دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٣٨٣ هـ

فهرس كتب الأصول

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١	الإحكام في أصول الأحكام بتصحيح أحمد شاكر	أبو محمد علي بن حزم الظاهري ٤٥٦ هـ	السعادة بالقاهرة طبعة أولى ١٣٤٥ هـ
٢	الإحكام في أصول الأحكام	سيف الدين علي بن محمد الآمدي ٦٣١ هـ	المعارف بالقاهرة ١٣٣٢ هـ
٣	إرشاد الفحول	محمد بن علي الشوكاني ١٢٢٥ هـ	مصطفى الحلبي بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٣٥٦ هـ
٤	الأسرار في الأصول والفروع	أبو زيد عبدالله بن عمر الدبوسي ٤٣٢هـ	مخطوط بمعهد المخطوطات بالقاهرة تحت رقم ٢ أصول
٥	أصول الفقه	الأستاذ محمد حسن فايد	دار التأليف بالقاهرة
٦	أصول الفقه	الأستاذ محمد سعاد جلال	شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة
٧	أصول الفقه للحنفية	الأستاذ محمد أنيس عبادة والأستاذ محمود شوكت العدوي	شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة طبعة أولى ١٣٨٣ هـ
٨	أصول الفقه الاسلامي	الشيخ زكي الدين شعبان	دار التأليف بالقاهرة
٩	أصول البزدوي	علي بن محمد فخر الاسلام البزدوي ٤٨٢ هـ	دار الكتاب العربي ببيروت ١٣٩٤ هـ
١٠	أصول السرخسي	محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسي ٤٩٠ هـ	دار المعرفة ببيروت ١٣٩٣هـ
١١	أصول الجصاص	أحمد بن علي الرازي أبو بكر ٣٧٠ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية الجزء الأول تحت رقم ١٩١ أصول فقه
١٢	أصول الفقه للحنفية	للأستاذين محمد حسن فايد ومحمد أنيس عبادة	دار الطباعة المحمدية بالقاهرة طبعة أولى ١٩٦٣م

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١٣	أقرب طرق الوصول إلى قواعد علم الأصول	أحمد إبراهيم الجداوي	كردستان العلمية بمصر ١٣٢٦ هـ
١٤	أنوار الحلك على شرح المنار	رضى الدين محمد بن إبراهيم الشهير بابن الحلبي ٩٧١ هـ	العثمانية بالهند ١٣١٥ هـ
١٥	الآيات البينات وبهامشه شرح جمع الجوامع	أحمد بن قاسم العبادي	بولاق ١٢٨٩ هـ
١٦	البحر المحيط في علم الأصول	بدر الدين محمد الزركشي ٧٩٤ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٢ أصول
١٧	البدر الطالع في حل جمع الجوامع	جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي ٨٦٤ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٢٠ أصول
١٨	بلوغ السول في مدخل علم الأصول	محمد حسنين مخلوف العدوي	المعاهد بالقاهرة ١٣٥٢هـ
١٩	تحرير المجيز	علي محمد بن فضل الله الحنفي	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٢ أصول تيمور
٢٠	التحقيق (غاية التحقيق) شرح الحسامي	علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري ٧٣٠ هـ	منشى نولكشور بالهند ١٢٩٣هـ
٢١	تفهيم السامع على جمع الجوامع	شهاب الدين السفيرى الشافعي	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٨٢٤٥(امبابى) أصول
٢٢	تقرير الشربيني على حاشية البناني	عبدالرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني ١٣٢٦ هـ	الأزهرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٣١ هـ
٢٣	التقرير والتحبير	محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج ٨٧٩ هـ	الأميرية ببولاق مصر طبعة أولى ١٣١٦ هـ
٢٤	تقويم الأدلة	أبو زيد عبدالله بن عمر الدبوسي ٤٣٢ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٥ أصول
٢٥	التلويح على التوضيح	سعد الدين التفتازاني ٧٩١ هـ	الخيرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٢ هـ
٢٦	التوضيح على التنقيح	صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود ٧٤٧ هـ	الخيرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣١٦ هـ

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
٢٧	تيسير التحرير	محمد بن أمين الشهير بأمير بادشاه	مصطفى الحلبى بالقاهرة ١٣٥٠ هـ
٢٨	جمع الجوامع مع حاشية البناني وتقرير الشربيني	تاج الدين عبدالوهاب السبكي ٧٧١هـ	الأزهرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٣١ هـ
٢٩	حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع	عبدالرحمن بن جاد الله المغربى المعروف بالبنانى ١١٩٨ هـ	الأزهرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٣١ هـ
٣٠	حاشية الفنرى على التلويح	حسن جلبي بن محمد ابن محمد شاه الفناري الرومي الحنفي ٨٨٦ هـ	الخيرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٢ هـ
٣١	حاشية ملا خسرو على التلويح	محمد بن فرموز من علماء القرن التاسع الهجري	الخيرية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٢ هـ
٣٢	حاشية الرهاوي على شرح المنار	يحيى الرهاوي	العثمانية بالهند ١٣١٥ هـ
٣٣	حاشية عزمي زاده على شرح المنار	مصطفى بن بير علي بن محمد المعروف بعزمي زاده ١٠٤٠ هـ	العثمانية بالهند ١٣١٥ هـ
٣٤	حاشية التفتازاني على شرح العضد	سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٧٩٣ هـ	الفجالة الجديدة بالقاهرة ١٢٩٣ هـ
٣٥	حاشية الجرجاني على شرح العضد	السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ٨١٦ هـ	الفجالة الجديدة بالقاهرة ١٢٩٣ هـ
٣٦	الحسامي (المنتخب في أصول الذهب)	حسام الدين محمد بن محمد الاخسيكثي ٦٤٤ هـ	المجتبائية (طبع حجر) بالهند ١٣٢٤ هـ
٣٧	شرح العضد	عضد الدين والملة ٧٥٦ هـ	الفجالة الجديدة بالقاهرة ١٢٩٣ هـ
٣٨	شرح البدخشي (مناهج العقول)	محمد بن الحسن البدخشي	صبيح بالقاهرة
٣٩	شرح المحلي على جمع الجوامع (بهامش الآيات البينات)	جلال الدين محمد بن أحمد ٨٦٤هـ	بولاق ١٢٨٩ هـ

م	الكتـــــاب	المؤلــف وتاريــخ وفاتـــه	المطبعة
٤٠	شرح المنار	عــز الدين عــبـدالـلطيف بـن عبدالعزيز بن ملك	العثمانية بالهند ١٣١٥ هـ
٤١	شرح النظامي على الحسامي	المولوي مــحــمـد نظام الـدين الكيرانوي	المجتبائية (طبع حجر) بالهند ١٣٢٤ هـ
٤٢	شرح الاخسيكثي في أصول الفقه	حافظ الدين النسفي ٧١٠ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٨ أصول قولة
٤٣	شرح المنتخب	لم يعلم مؤلفه	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٢ أصول فقه
٤٤	فواتح الرحموت على مسلم الثبوت بذيل المستصفى للغزالي	محمد بن نظام الدين الأنصاري	الأميرية ببولاق بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٢ هـ
٤٥	كشف الأسرار على أصول البزدوي	عبدالعـزيز بن أحـمد بن مـحـمد البخاري ٧٣٠ هـ	دار الكتاب العربي ببيروت ١٣٩٤ هـ
٤٦	اللمع	أبو إســحــاق إبراهيم بن علي الشيرازي ٤٥٦ هـ	السعادة بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٣٢٦ هـ
٤٧	مباحث الحكم عند الأصوليين	محمد سلام مدكور	النهضة بالقاهرة ـ طبعة ثانية ١٩٦٤ هـ
٤٨	مختصر المنتهى الأصولي	عـثـمـان بن عـمـر بن الحـاجب ٦٤٦ هـ	كردستان العلمية بالقاهرة ١٣٢٦ هـ
٤٩	المستصفى	أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ٥٠٥ هـ	الأميرية ببولاق بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٢ هـ
٥٠	مسلم الثبوت	محب الله بن عبد الشكور	الأميرية ببولاق بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٢ هـ
٥١	معرفة الحجج الشرعية	أبو اليسـر مـحـمد بن مـحـمد ابن عبدالكريم البزدوي ٤٩٣ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٣٢ ، أصول .
٥٢	مفتاح الأصول شرح الأخسيكثي	لم يعلم مؤلفه	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٩٠ أصول طلعت
٥٣	مقدمة ابن خلدون	عبدالرحمن بن خلدون ٨٠٨ هـ	لجنة البيان العربي ١٣٧٦ هـ
٥٤	المنــار	حافظ الدين النسفي ٧١٠ هـ	العثمانية بالهند ١٣١٥ هـ
٥٥	المنخول في الأصول	أبو حـامـد مـحـمد بن مـحـمد بن محمد الغزالي ٥٠٥ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٦ أصول فقه

م	الكتـــاب	المؤلــف وتاريـخ وفاتــه	المطبعة
٥٦	الموجز في أصول الفقه	الأستاذ عبدالجليل القرنشاوي وآخرون	السعادة بالقاهرة طبعة أولى ١٣٨٢ هـ
٥٧	نهاية السول	جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي ٧٧٢ هـ	الأميرية ببولاق بالقاهرة طبعة أولى ١٣١٦ هـ
٥٨	الوافي (شرح المنتخب في أصول المذهب)	حسـام الدين الحسين بن علي السغناقي ٧١١ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٣ أصول فقه
٥٩	الوجيز	يوسف بن حسين الكرماستي ٩٠٦ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١٧ أصول تيمور

فهرس كتب التاريخ والتراجم

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١	ابن تيمية	د. محمد يوسف موسى	دار مصر للطباعة
٢	الأدب في العصر المملوكي	د. محمد كامل الفقي	الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م
٣	الأعلام	خير الدين الزركلي	طبعة ثانية
٤	إنباه الرواة على أنباء النحاة (بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)	أبو الحسين علي بن يوسف القفطي ٦٢٤ هـ	دار الكتب بالقاهرة من سنة ١٣٦٩ هـ الى سنة ١٣٧٤ هـ
٥	الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء	أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي ٤٦٣ هـ	المعاهد بالقاهرة ١٣٥٠ هـ
٦	أنساب العرب	أبو سعيد عبدالكريم بن أبى بكر محمد السمعاني ٥٦٢ هـ	نسخة طبع حجر بالهند مأخوذة بالزنكوغراف عن نسخة المتحف البريطانى لسنة ١٩١٢ هـ
٧	إيضاح المكنون	إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي	استانبول ١٣٦٤/١٣٦٦هـ
٨	البداية والنهاية	أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي ٧٧٤ هـ	السعادة بالقاهرة طبعة أولى ١٣٥١ هـ
٩	بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة	جلال الدين بن عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي ٩١١ هـ	السعادة بالقاهرة طبعة أولى ١٣٢٦ هـ
١٠	تاج التراجم في طبقات الحنفية	أبو الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا ٨٧٩هـ	العاني ببغداد ١٩٦٢م
١١	التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (بتصحيح عبد الحكيم شرف الدين)	أبو الطيب صديق بن حسن ابن علي البخاري ١٣٠٧ هـ	الهندية العربية ١٣٨٣هـ
١٢	تاريخ ابن الريوندي الملحد	د. عبدالأمير الأعسم مدرس الفلسفة الاسلامية بجامعة بغداد	الطبعة الاولى ببيروت

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١٣	تاريخ الأدب العربي	كارل بروكلمان	دار العلم للملايين ببيروت ـ طبعة رابعة
١٤	تاريخ الأمم والملوك	أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٣١٠ هـ	بريل بمدينة ليدن من سنة ١٨٧٩ م الى سنة ١٨٩١م
١٥	تاريخ بغداد	أبوبكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ٤٦٣ هـ	السعادة بالقاهرة طبعة أولى ١٣٤٩ هـ
١٦	تاريخ فلاسفة اليونان	ترجمة من الفرنسية إلى العربية الأستاذ عبدالله أفندي ابن حسين المصري	بولاق بالقاهرة ١٢٥٣ هـ
١٧	تاريخ الفلسفة	حنا أسعد فهمي أفندي	بمكتبة الأزهر تحت رقم ٣١٨٠ تاريخ
١٨	تاريخ مصر	محمد بن أحمد بن اياس الحنفي المصري	بولاق بالقاهرة طبعة أولى ١٣١١ هـ
١٩	تاريخ اليعقوبي	أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي ٢٨٤ هـ	بريل بمدينة ليدن ١٨٨٣م، والغزي بالنجف ١٣٥٨هـ
٢٠	تتمة المختصر في أخبار البشر	زين الدين عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي ٧٤٩ هـ	الوهبية بالقاهرة سنة ١٢٨٥هـ
٢١	تهذيب تاريخ ابن عساكر	عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران ١٩٢٧م	روضة الشام من ١٣٢٩ هـ إلى ١٣٣٢ هـ
٢٢	الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية	أبو محمد عبدالقادر بن أبي الوفاء القرشي ٧٧٥ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٥١ تاريخ
٢٣	جمهرة أنساب العرب (بتحقيق ليفى بروفنسال)	أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي ٤٥٦ هـ	دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٨م
٢٤	حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة	جلال الدين عبدالرحمن بن كمال الدين السيوطي ٩١١ هـ	إدارة الوطن بالقاهرة ١٢٩٩ هـ
٢٥	حلية الأولياء	أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني ٤٣٠ هـ	السعادة بالقاهرة من ١٣٥١ هـ إلى ١٣٥٧ هـ
٢٦	الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول	عبداللطيف حمزة	بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٤٢٩ز

م	الكتـــــاب	المؤلــف وتاريـخ وفاتــه	المطبعة
٢٧	الخميس في أحوال أنفس نفيس	حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري ٩٦٦ هـ	الوهبية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ
٢٨	دراسات في تاريخ المماليك البحرية	د. علي إبراهيم حسن	الشبكش بالقاهرة طبعة ثانية ١٩٤٨م
٢٩	الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة	شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الشهير بابن حجر ٨٥٢ هـ	دائرة المعارف العثمانية بالهند ـ طبعة أولى ١٣٤٨ هـ
٣٠	دول الاسلام	أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨ هـ	جمعية دائرة المعارف العثمانية بالهند ١٣٦٤هـ
٣١	دولة بني قلاوون في مصر	د. محمد جمال الدين سرور	دار الفكر العربي ١٩٤٧ م
٣٢	ذيل المذيل	أبو جعفر محمد بن جرير ابن يزيد الطبري ٣١٠ هـ	الحسينية بالقاهرة ـ طبعة أولى
٣٣	الروض الأنف (شرح على السيرة النبوية لابن هشام)	أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله ابن أحمد السهيلي ٥٨١ هـ	الجمالية بالقاهرة ١٣٣٢هـ
٣٤	زراد شت الحكيم	حامد عبدالقادر	نهضة مصر بالقاهرة ١٣٧٥هـ
٣٥	سير أعلام النبلاء	شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨ هـ	دار المعارف بالقاهرة
٣٦	شجرة النور الزكية في طبقات المالكية	محمد بن محمد مخلوف	السلفية بالقاهرة ١٣٤٩ هـ
٣٧	شذرات الذهب في أخبار من ذهب	أبو الفلاح عبدالحي بن أحمد ابن محمد المعروف بابن العماد ١٠٨٩ هـ	القدسي بالقاهرة ـ من ١٣٥٠ الى ١٣٥١ هـ
٣٨	صفوة الصفوة	أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي ٥٩٧ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ طبعة اولى ١٣٥٥هـ
٣٩	طبقات الحنابلة	أبو الحسين محمد بن أبي يعلى الحنبلي ٥٢٦ هـ	السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧١ هـ

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
٤٠	طبقات الحنفية	المولى علي بن أمر الله ابن الحنائي	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٥٤١٠ تاريخ بخيت
٤١	طبقات الشافعية الكبرى	تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي ٧٧١ هـ	الحسينية بالقاهرة طبعة اولى ١٣٠٤ هـ
٤٢	طبقات فحول الشعراء	محمد بن سلام الجمحي ٢٣١ هـ	دار المعارف بمصر ١٩٥٢م
٤٣	طبقات الفقهاء	أبو إسحاق الشيرازي ٤٧٦ هـ	طبع بغداد ١٣٥٦ هـ
٤٤	طبقات الفقهاء	أبو الخير أحمد بن مصلح بن مصطفى المشهور بطاش كبرى زاده	نينوى بالموصل ١٩٥٤م
٤٥	طبقات فقهاء اليمن	عمر بن علي بن سمرة الجعدي ٥٨٦ هـ	السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥٧م
٤٦	الطبقات الكبرى لابن سعد	أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري ٢٣٠ هـ	ليدن ١٣٤٩ هـ
٤٧	عيون الأثر	أبو الفتح محمد بن محمد ابن محمد المعروف بابن سيدالناس اليعمري ٧٣٤هـ	القدسي والسعادة بالقاهرة ١٣٥٦هـ
٤٨	عيون الأنباء في طبقات الأطباء	أبو العباس أحمد بن القاسم ابن خليفة المعروف بابن أبي أصيبعة ٦٦٨ هـ	الوهبية بالقاهرة طبعة أولى ١٢٩٩ هـ
٤٩	غاية النهاية في طبقات القراء	شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري ٨٣٣ هـ	السعادة بالقاهرة ١٩٣٣م
٥٠	الفتح المبين في طبقات الأصوليين	عبدالله مصطفى المراغي	أنصار السنة المحمدية ١٣٦٦ هـ
٥١	فهرس الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية		دار الكتب المصرية بالقاهرة من ١٣٤٢ ـ ١٣٦١ هـ
٥٢	الفهرس التمهيدي للمخطوطات المصورة		أصدرته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية مطبوعاً على الاستنسل ١٩٤٨م

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
٥٣	فهرس المكتبة الأزهرية		طبع بالقاهرة ١٣٦٩ هـ
٥٤	الفوائد البهية	أبو الحسنات السيد محمد عبدالحي بن محمد عبد الحليم اللكنوي ١٣٠٤ هـ	السعادة بالقاهرة ١٣٢٤هـ
	وبذيلها		
٥٥	التعليقات السنية (ومؤلفها واحد)		
٥٦	فوات الوفيات	محمد بن شاكر بن أحمد الحلبي ٧٦٤ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٩٩هـ
٥٧	الكامل	أبو الحسن علي بن أبي المكارم محمد بن محمد المعروف بابن الاثير الجزري ٦٣٠ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٦٥٥٧ أباظة تاريخ
٥٨	كتاب طبقات أصحاب الامام الأعظم أبي حنيفة	رفيع الدين الشرواني	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٤٣ تاريخ
٥٩	كشف الظنون	مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة ١٠٦٧ هـ	الآستانة من ١٣٦٢ هـ إلى ١٣٦٤ هـ
٦٠	اللباب في معرفة الأنساب	أبو الحسن علي بن محمد بن عبدالكريم الجزري المعروف بابن الاثير ٦٣٠ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٧٩ تاريخ
٦١	المؤتلف والمختلف	أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي ٣٧٠ هـ	طبع مصر ١٣٥٤ هـ ونشر مكتبة القدسي بالقاهرة
٦٢	المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك	د. سعيد عبدالفتاح عاشور	دار النهضة العربية طبعة أولى ١٩٦٢م
٦٣	مراتب النحويين	أبو الطيب عبدالواحد بن علي اللغوي الحلبي ٣٥١ هـ	نهضة مصر بالقاهرة ١٣٧٥هـ
٦٤	مروج الذهب ومعادن الجوهر	أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ٣٤٦ هـ	بولاق بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٢٨٣هـ
٦٥	مصر في العصور الوسطى	د. علي إبراهيم حسن	السعادة بالقاهرة ـ طبعة خامسة ١٩٦٤م

م	الكتـــــاب	المؤلــف وتاريـخ وفاتــه	المطبعة
٦٦	المعــارف	أبو محـمـد عبدلله بن مـسلم ابن قتيبة الدينوري ٢٧٦ هـ	الاسلامية بالقاهرة طبعة أولى ١٣٥٢هـ
٦٧	معجم الأدباء	أبو عـبـدالله ياقـوت بن عـبـدالله الرومي الحموي ٦٢٦ هـ	دار المأمون بمصر ـ طبعة أخيرة
٦٨	معجم البلدان	أبو عـبـدالله ياقـوت بن عـبـدالله الرومي الحموي ٦٢٦ هـ	السعـــــادة بالقاهرة ١٣٢٣ هـ
٦٩	معجم الشعراء	أبو عبيدالله محمد بن عمران بن موسى المرزباني ٣٨٤ هـ	طبع مصر ١٣٥٤ هـ ونشر مكتبةالقدسي بالقاهرة
٧٠	معجم المؤلفين	عمر رضا كحالـة	الترقي بدمشق ١٩٥٩م
٧١	معجم المطبوعات العربية والمعربة	يوسف إلياس سركيس	يوسف سركيس بالقاهرة ١٣٤٦ هـ
٧٢	المقتضب من كتاب جمهرة النسب	ياقــوت بن عــبـدالله الرومي الحموي ٦٢٦هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٦٦٢٣ «أباظة» تاريخ
٧٣	مناقب الامام الأعظم أبى حنيفة وبأعلى صفحاتها	محـمـد بن مـحـمـد بن شـهـاب المعـروف بابن البـزار الكردري ٨٢٧ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢١ هـ
٧٤	مناقب الامام الأعظم أبي حنفية	موفق الدين المكي	
٧٥	منجم العمران في المستدرك على معجم البلـدان	السيد محمد أمين الخانجي	السعادة بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٣٢٥ هـ
٧٦	الناصر بن قلاوون	د. محمد عبد العزيز مرزوق	المؤسسة المصرية العامة للتاليف
٧٧	النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة	أبو المحاسن جمـال الدين يوسف ابن تغري بردي ٨٧٤ هـ	دار الكتب المصرية من ١٣٤٨ / ١٣٦٨ هـ
٧٨	نزهة الألبا في طبقات الأدبا	أبو البركات عبدالرحمن بن أبى الوفا محمد بن عبيد الله المعروف بابن الأنباري ٥٧٧ هـ	طبع حجر بالقاهرة
٧٩	نسب قريش	أبوعبدالله مصعب بن عبدالله بن مصعب الزبيري ٢٣٦ هـ	دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٣ م

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
٨٠	هدية العارفين	إسماعيل باشا البغدادي	وكالة المعارف باستانبول ١٩٥٥م
٨١	الوافي بالوفيات	صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله الصفدي ٧٧٤ هـ	الهاشمية بدمشق ١٩٥٣م
٨٢	وفيات الأعيان	أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان ٦٨١ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٩٩ هـ

فهرس كتب العقائد والطوائف

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١	الإرشاد	إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني ٤٧٨ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١١ علم الكلام طلعت
٢	الرد على الجهمية	عثمان بن سعيد الدارمي ٢٨٠هـ	بريل بمدينة ليدن ١٩٦٠م
٣	ضحى الاسلام	أحمد أمين	طبعة سادسة ١٩٦٢م
٤	الفرق بين الفرق	عبدالقادر بن طاهر بن محمد البغدادي ٤٢٩ هـ	المدني بالعباسية طبعة ثالثة
٥	الفصل في الملل والنحل	أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري ٤٥٦ هـ	الأدبية بالقاهرة ١٣١٧ هـ
	وبهامشه		
٦	الملل والنحل	أبو الفتح محمد بن أبى القاسم عبدالكريم الشهرستاني ٥٤٨ هـ	
٧	المعالم	فخر الدين محمد بن عمر الرازي ٦٠٦ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٩٤ علم الكلام
٨	مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين	أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري ٣٢٤ هـ	الدولة باستانبول ١٩٢٩ م

فهرس كتب الفقه وتاريخه

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١	الاختيار لتعليل المختار	عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي ٦٨٣ هـ	مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ـ طبعة ثانية ١٢٧٠ هـ
٢	الأصل	محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني الحنفي ١٨٩ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت أرقام مختلفة (فقه حنفي)
٣	الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع	محمد الشربيني الخطيب الشافعي	المصرية ١٢٩١ هـ
٤	الأم	أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي ٢٠٤ هـ	بولاق بالقاهرة من ١٣٢١/١٣٢٥ هـ
٥	الإيضاح في شرح التجويد	ركن الدين عبدالرحمن بن محمد ابن أميرويه أبو الفضل الكرماني ٥٤٣ هـ	مصور بمعهد المخطوطات الجزء الثالث منه تحت رقم ١٦ فقه حنفي
٦	البناية في شرح الهداية	أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى العيني ٨٥٥ هـ	بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٨٩٤ رافعي (فقه حنفى)
٧	بدائع الصنائع	أبو بكر محمد بن مسعود الكاساني ٥٨٧ هـ	العاصمة، والإمام بالقاهرة
٨	تاريخ التشريع الإسلامي	الشيخ محمد على السايس وآخرون	الاستقامة بالقاهرة ١٣٦٥ هـ
٩	التجنيس	برهان الدين علي بن أبى بكر المرغيناني الحنفي ٥٩٣ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤ فقه حنفي
١٠	التحرير (شرح الجامع الكبير)	أبو المحامد محمود بن المعتمد ابن عبدالملك الحصيرى الحنفي ٦٣٦ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت أرقام مختلفة (فقه حنفي)
١١	حاشية الدسوقي على الشرح الكبير	محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي ١٢٣٠ هـ	دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة

م	الكتـــاب	المؤلــف وتاريـخ وفاتــه	المطبعة
١٢	حاشية سعدي جلبي على الهدايــة	سعد الله بن عيسـى المفتي الشهير بسعدي جلبي ٩٤٥ هـ	مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة طبعية أولى ـ ١٣٨٩هـ
١٣	حاشية المدابغى على الاقناع (بهامشه)	حسن المدابغي	المصرية بالقاهرة ١٢٩١هـ
١٤	حقائق المنظومة	أبو المحامد محمود بن محمد ابن داود اللؤلؤي ٦٧١ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٤٦ فقه حنفى
١٥	خلاصة الفتاوى	افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبدالرشيد البخاري ٥٤٢ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٩١٨ فقه حنفى ظلعت
١٦	السراجية في الفرائض والمواريث	سراج الدين محمد بن محمد بن عبد الرشيد السجاوندي ٥٤٢ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٧٣ فرائض المذاهب الأربعة
١٧	شرح الجامع الكبير	أبو بكر أحمد بن علي الجصاص ٣٧٠ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٥ فقه حنفي
١٨	شرح العناية على الهدايــة	أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي ٧٨٦ هـ	مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ـ طبعة اولى ١٣٨٩ هـ
١٩	شرح القدوري	أبو نصر الأقطع أحمد بن محمد ٤٧٤ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٣٧ فقه حنفي
٢٠	الشرح الكبير على مختصر خليل	أحمد بن محمد بن أحمد الشهير بأبي البركات الدردير المالكي ١٢٠١ هـ	دار إحياء الكتب العربية بالقاهـــرة
٢١	فتح القدير وهو شرح على الهداية	كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي ٦٨١ هـ	مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ـ طبعة اولى ١٣٨٩ هـ

م	الكتـــــاب	المؤلـــف وتاريـخ وفاتــه	المطبعة
٢٢	الكافي	أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد الشهير بالحاكم الشهيد ٣٤٤هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٠٠ فقه حنفي
٢٣	الكافي شرح الوافي وهما لمؤلف واحد	أبو البركات حافظ الدين عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي ٧١٠ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر في جزئين : الأول رقم ٢٠٥٣ رافعي ، والثاني رقم ٢٠٥٤ رافعي « فقه حنفي »
٢٤	كتاب الزيادات على الجامع الكبير	الامام محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني ١٨٩ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٤٢ فقه حنفي
٢٥	كتاب الفقه للحنفية	الشيخ عبدالمجيد محمد مهنا	طبعة أولى ١٣٨٣ هـ
٢٦	المبسـوط	شمس الدين محمد بن أبي بكر السرخسي ٤٩٠ هـ	السعادة بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٣٢٤ هـ
٢٧	المحلى بتحقيق أحمد محمد شاكر	أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم ٤٥٦ هـ	النهضة بالقاهرة ١٣٤٧ هـ
٢٨	المستصفى وهو شرح على	حافظ الدين عبدالله بن أحمد ابن محمود النسفي ٧١٠ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٦٢٥ فقه حنفي
٢٩	الفقه النافــع	أبو القاسم محمد بن يوسف المدني السمرقندي ٦٥٦ هـ	
٣٠	المغنـي	موفق الدين عبدالله بن أحمد المعروف بابن قدامة الحنلب	بمكتبة الأزهر تحت رقم ٧٠٣ فقه حنبلـي
٣١	المنتقى من تاريخ التشريــع	الشيخ محمد أنيس عبادة	دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ـ طبعة أولـى ١٩٦٢م
٣٢	المنظومة في الخلافيـات	أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي ٥٣٧ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٤٢ فقه حنفي
٣٣	الميراث المقارن	الشيخ محمد عبدالرحيم الكشكي	خلف ـ طبعة ثانية ١٣٨٣ هـ

م	الكتـــاب	المؤلــف وتاريـخ وفاتــه	المطبعة
٣٤	النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير	أبو الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي ١٣٠٤ هـ	طبع حجر بالهند ١٢٩١ هـ
٣٥	الهداية وهى شرح بداية المبتدى ، ومؤلفهما واحد	برهان الدين علي بن أبى بكر ابن عبدالجليل الفرغاني المرغيناني الحنفي ٥٩٣ هـ	مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٥٥ هـ

فهرس كتب اللغة

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
١	إتمام الدراية لقراء النقاية	جلال الدين عبدالرحمن بن كمال الدين السيوطى ٩١١ هـ	الأدبية بالقاهرة ١٣١٧ هـ
٢	الإشتقاق	أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ٣٢١ هـ	أوربا (جوتنجن) ١٨٥٤م
٣	إصلاح المنطق	أبو يوسف يعقوب بن إسحاق المعروف بابن السكيت ٢٤٤ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٤١ لغة
٤	الأغاني	أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني ٣٥٦ هـ	التقدم العلمية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ
٥	أمالي المرتضى بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم	أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى المعروف بالسيد الشريف المرتضى ٤٣٦ هـ	دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٢٧٣ هـ
٦	الإيضاح	أبو علي حسن بن أحمد الفارسي الفسوي ٣٧٧هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٠٦ نحو
٧	تاج العروس في شرح جواهر القاموس	أبو الفيض محمد بن محمد بن عبدالرزاق الزبيدي ١٢٠٥ هـ	الخيرية بالقاهرة ١٣٠٧ هـ
٨	تاريخ آداب اللغة العربية	جورجي زيدان ١٩١٤ م	الهلال بالقاهرة ١٩١١/١٩١٣م
٩	التعريفات	أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني ٨١٦ هـ	المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ١٩٧١م
١٠	تهذيب الأسماء واللغات	أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي ٦٧٧ هـ	المنيرية بالقاهرة
١١	تهذيب إصلاح المنطق	أبو زكريا يحيى بن علي بن الحسن المشهور بالخطيب التبريزي ٥٠٢ هـ	مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩٧ لغة
١٢	خزانة الأدب	الشيخ عبدالقادر بن عمر البغدادي ١٠٩٣ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٩٩ هـ

م	الكتـــاب	المؤلــف وتاريــخ وفاتــه	المطبعة
١٣	ديوان بشر بتحقيق د. عزة حسن	بشــر بن أبي حـــازم الأســدي ٥٣٢ هـ	دمشق ١٣٧٩ هـ
١٤	ديوان الفارابي	إســحـاق بـن إبراهيم الـفـارابــي ٣٥٠ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٣٤ لغة
١٥	ديوان المتنبي بتصحيح د.عبدالوهاب عزام	أبو الطيب أحمـد بن الحسين بن الحسن الجعفي ٣٥٤ هـ	لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٣٦٣ هـ
١٦	رغبة الأمل من كتاب الكامـل	الشـيخ سـيـد بن علي المرصـفي ١٣٥٠ هـ	النهضة بالقاهرة ١٣٤٨ هـ
١٧	الشافيـــة	أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب ٦٤٦ هـ	طبع حجر بالهند ١٣١١ هـ
١٨	شرح ديوان زهير	أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد المعروف بثعلب ٢٩١ هـ	دار الكتب المصريـــة ١٣٦٣ هـ
١٩	شرح الشافية	رضي الدين مـحـمـد بن الحسن الاسـتـراباذي النحوي من علماء القرن السابع الهجري	الأستانـــــة
٢٠	شرح شواهد المغنى	أبو الفضل عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي ٩١١ هـ	البهية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ
٢١	شرح المعلقات السبع	أبو عـبـدالله الحسين بن أحـمـد المعروف بالزوزني ٤٨٦ هـ	بمكتبة الأزهر تحت رقم ٦٩٧٥ (اباظة) أدب
٢٢	شرح المفضليات للضبي	أبو مـحـمـد القاسم بن مـحـمـد بن بشار الأنباري	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٨٨ أدب
٢٣	شرح المقامات الحريريـة	أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن الشريشي ٦١٩ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٨٤ هـ
٢٤	شرح نهج البلاغــة	عز الدين عبدالحميد بن هبة الله ابن مـحـمد بن أبي الحديد المدائني ٦٥٥ هـ	بيروت ١٣٧٤ هـ ـ وما لم يشر فيه إلى هذه الطبعة فهو عن طبعة دار إحياء الكتب بالقاهرة ١٣٧٨ هـ

م	الكتـــــاب	المؤلــف وتاريــخ وفاتـــه	المطبعة
٢٥	الشعر والشعراء بتحقيق أحمد شاكر	أبو محـمـد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ٢٧٦ هـ	دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٣٦٤/١٣٦٦ هـ
٢٦	القاموس المحيط	مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي	بولاق بالقاهرة ١٢٧٢هـ
٢٧	الكامـــل	أبو العباس محمد بن يزيد ابن عبد الأكبر المعروف بالمبرد ٢٧٥ هـ	ليبزج ١٨٦٤ م
٢٨	كتاب الأضداد	أبو سعيد عبدالملك بن قريب ابن عبد الملك الأصمعي ٢١٦ هـ	الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ببيروت ١٩١٢ م
	ومعه كتب الأضداد الآتية		
٢٩	كتاب الأضداد	أبو يوسف يعقوب بن إسحـاق المعروف بابن السكيت ٢٤٤ هـ	
٣٠	كتاب الأضداد	أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجستانى ٢٥٥ هـ	
٣١	كتاب الأضداد	الحسن بن محمد بن الحسن الصاغانى الحنفي ٦٥٦ هـ	
٣٢	كتاب الأفعال	أبو بكر محمد بن عمر بن عبدالعزيز المعروف بابن القوطية ٣٦٧ هـ	بريل بمدينة ليدن ١٨٩٤م
٣٣	كتاب الإيضاح	أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي ٦١٦ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٤٩ أدب
٣٤	كتاب الغريبين	أبو عبيد الله أحمد بن محمد بن محمد الهروي ٤٠١ هـ	مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٥ لغة تيمور
٣٥	لسان العرب	أبو الفضل محمد بن جلال الدين المعروف بابن منظور ٧١١ هـ	بولاق بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٣٠٠ هـ
٣٦	مجمع الأمثـال	أبو الفضل أحمد بن محمد ابن إبراهيم النيسابوري الميدانـي ٥١٨ هـ	السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٤ هـ
٣٧	المجمل في اللغة	أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ٣٩٥ هـ	الجزء الثاني منه مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٧ لغة

م	الكتاب	المؤلف وتاريخ وفاته	المطبعة
٣٨	مختار الصحاح	محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي	الأميرية بالقاهرة ١٣٢٩ هـ
٣٩	مطالع البدور في منازل السرور	علاء الدين علي بن عبدالله الغزولي ٨١٥ هـ	مخطوط في مجلدين بمكتبة الأزهر تحت رقم ٧١٨٤ (أباظة) أدب
٤٠	معاهد التنصيص على شواهد تلخيص المفتاح	أبو الفتح عبدالرحيم بن عبد الرحمن العبادي ٩٦٣ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٧٤ هـ
٤١	المغرب في ترتيب المعرب	أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي ٦١٦ هـ	دائرة المعارف النظامية بالهند ـ طبعة أولى ١٣٢٨هـ
٤٢	مفتاح العلوم	أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر ابن محمد السكاكي ٦٢٦ هـ	الأدبية بالقاهرة ١٣١٧ هـ
٤٣	المفصل في علم العربية وبذيله كتاب	جار الله محمود بن عمر الزمخشري ٥٣٨ هـ	دار الجيل ببيروت ـ طبعة ثانية ١٣٢٣ هـ
٤٤	المفضل في شرح أبيات المفصل	السيد ممد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي	
٤٥	المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية	العلامة بدر الدين العيني	بولاق بالقاهرة ١٢٩٩ هـ
٤٦	المقامات الحريرية	أبو محمد القاسم بن علي بن محمد الحريري ٥١٠ هـ	بولاق بالقاهرة ١٢٦٦ هـ
٤٧	الموشح في مآخذ العلماء على الشعر	أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني ٣٨٤ هـ	السلفية بالقاهرة ١٣٤٣ هـ
٤٨	منار السالك إلى أوضح المسالك	محمد عبدالعزيز النجار	الفجالة الجديدة
٤٩	نكت الهميان في نكت العميان	صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله الصفدي ٧٦٤ هـ	الجمالية بالقاهرة ١٣٢٩ هـ

تصحيـــح الأخطـاء الواقعة في الجزء الأول

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٩	١٢	النسف	النسفي
٩	١٤	التي تناول	التي تناولت
١٣	٨	لن أنس	لن أنسى
١٨	١٦	والتقاه	والتقى به
١٨	١٧	– التي سبق الكلام عليها –	ـــــ
١٩	٨	أعاقنى	عاقنى
١٩	٩	اختصار	الاختصار
٢٠	١١	بأنه له	بأن له
٢٠	١١	قالادلة	فلادلة
٢٣	٢	تلاميذه – المناصب التي تقلدها	اقرانه – تلاميذه
٢٤	٧ و ٨	وابن الصواف وابن الصواف والحجار	وابن الصواف والحجار
٢٥	٢	الهداية	للهداية
٢٩	٩	أنموذجا	نموذجا
٣١	١٤ و ١٥	كما سيجيء	ـــــ
٣٥	٣	الإصرى	الناصرى
٤٠	١٩	سبق أن ذكرت	جاء في كتب التراجم
٤٠	٢١	عنه	منه
٤١	٦	ماذكر	كما ذكر
٤٤	٧	الفصل الرابع	الفصل السابع
٤٥	٤	سيما على	سيما علمي
٤٧	١٧	العام	الهمام
٤٩	٧	لم يحمل	لم يجعل
٤٩	١٥	ليترجع	ليترجح
٥٠	٩	وحكمة	وحكمه
٥٣	٩	وتُعمل	وتعمل

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطــــأ	الصــــواب
٥٣	١٧	للمطلقة	للطلقة
٥٦	١٠	سنته	سنته
٥٦	٧	بطريقتين	بطريقين
٥٧	٤	فإن	إن
٥٨	١٣	وإما	وأما
٥٩	٨	إلى صاحب	إلى حق صاحب
٦١	١٤	تحول	يتحول
٦٢	٧	للمامورية	للمأمور به
٦٣	١٠	الأخر	الأخير
٦٤	١٤و١٥	شرعُ	شرع
٦٤	٢١	الحرمان	الحرمات
٦٦	١٤	وجوب	ولا وجوب
٦٧	١	لصيانة ابتداءَ الفعل	لصيانته ابتداءُ الفعل
٦٧	١	بقاءه	بقاؤه
٦٧	٤	المحرَم	المحرّم
٦٨	٦	العبدَ المأذونَ	العبدُ المأذونُ
٦٨	الأخير	الثقات	الثقات
٧١	٦	عَلَمُ الطمأنينة	علْمَ الطمأنينة
٧١	٨	للعملُ	للعملِ
٧٢	٦	بالمحال	بالحال
٧٢	٨	فالنفيَّ	فالنفيُ
٧٣	١٩	صد الكلام	صدر الكلام
٧٧	٢	إلا إجماع	لا إجماع
٧٨	٤	الحكمَ الشرعيَّ الثابتَ	الحكمُ الشرعيُّ الثابتُ
٧٩	٢١	يُلزم	يَلزم
٨٠	١٤	ثمةً	ثمةَ

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٨٠	١٥	الناس	الناسى
٨١	٢٠	للمسائل	للسائل
٨٢	٣	دلالةٌ	دلالةً
٨٢	٢٠	عبدة	عبادة
٨٢	٢١	تُلزم	تَلزم
٨٣	٤	نوعان	فنوعان
٨٣	٧	فأذكره	فاذكره
٨٤	١٣	ضرُبا	ضرْبا
٨٥	٤	أحكام	إحكام
٨٥	٩	أهلية	الأهلية
٨٥	١٥	منه	منَّةً منه
٨٥	١٧	وحِلٌ	وحَلٌ
٨٥	الأخير	به	فيه
٨٦	٢	بسبب	سبب
٨٦	٥	الجزاء	للجزاء
٨٦	١٧	الحكم لمانع	الحكم، بل الواجب اقترانهما معا، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا، فإذا تراخى الحكم لمانع
٨٦	١٩	علةً	علةٌ
٨٨	١٥	المرسَل	المرسِل
٩٠	١٨	وذلك	وكذلك
٩١	٢	يتمخض	يتمحض
٩١	٦	روايته	رواية
٩٢	٧	يستوجب	يستوعب
٩٢	١٢	عندما	عنه ما
٩٣	٦	العبد	العباد

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٩٤	٧	ضعف برقة	ضعفت برقه
٩٥	١٩	بهما هو	به ما هو
٩٦	الأخير	لا يصلح عذرا في الآخرة وجهل الباغي	لا يصلح عذرا في الآخرة وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة، وجهل الباغي
١٠٠	١٩	في	فيه
١٠٣	٣	فهذه الدارُ	فهذه الدارَ
١٠٣	٢٠	المقر له	كالمقر له
١٠٣	الأخير	المزوجة	كالمزوجة
١٠٥	الأول	أعتق	اعتق
١٠٥	٤	الإنتهاء	لانتهاء
١٠٥	٧	و "إذ"	و "إذا"
١٠٩	١٤	غش	غشى
١٠٩	١٦	خطوات	خطرات
١٠٩	١٦	مرجوع	مرجوح
١٠٩	٢٣	٣٣٣/٢	٢٣٣/٢
١١٠	٩	كانوا عددا	كانوا أكثر عددا
١١٠	٢٢	يفوض	يفرض
١١٠	٢٧	كاسوس	كاوس
١١١	٢	إلا	ألا
١١١	٢٥	٢٢٧/١	٢٢٧/١
١١١	٢٦	المبرزن	المبرزون
١١٣	١٧	١٨٥٤/٣	١٨٥٤/٢
١١٤	٥	قد بين الصبح لذى عينين وذو العمى ما مازعن لونين	قد بين الصبح لذى عينين وذو العمى ما مازعن لونين

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
١١٤	٦	فمن	فممن
١١٤	١٢	"وإذا"	"وذا"
١١٤	١٦	تاء	ثاء
١١٤	٢٨	في أسباب اختيار البحث	في المقدمة
١١٥	١٩	في أسباب اختيار البحث	في المقدمة
١١٥	٢٠	الماماتى	الما إماتى
١١٥	٢٢	فيه تكرارٌ ظاهر	الصواب حذف ما تكرر في هذا السطر
١١٥	٢٣	النووى	النورى
١١٦	٨	إما	أما
١١٧	١	للإيجار	للإيجاز
١١٧	٥	القبيح	بالقبيح
١١٧	١٢	حسدته	حمدته
١١٨	٢١	والقصل	والمفصل
١١٩	١٦	٢٦٢/٢	٢٦٣/٢
١٢١	٥	الأوهام (٦)	الأوهام
١٢١	٥	المحتجب	المحتجب(٦)
١٢١	٦	الأفهام (٨)	الأفهام
١٢١	٦	بالاعلام	بالاعلام (٧)
١٢١	٦	الاحلام	الاحلام(٨)
١٢١	٦	وسكتت	وسكنت
١٢١	١٥	٣٢٢	٤٢٢
١٢١	١٩	له	كله
١٢١	الأخير	ولم يذه	ولم يذكره
١٢٢	٣٠	انظر كذلك	انظر المفصل في علم العربية ص١١-١٢ والقاموس المحيط ٢١٣/٢ . هذا : وانظر كذلك

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
١٢٣	٢٣	سقوط	سقط
١٢٥	٢٤	١٠١/١٤	١٣٢/٣ و ٥١/٨ ومسلم في صحيحه ١٠١/١٤
١٢٥	٣١	عنه	عند
١٢٦	١	إلى آخرة	إلى آخره
١٢٦	١٦	رواه النسائى	رواه البخارى في صحيحه ٥٣/٣ والنسائى
١٢٦	٢١	شُبها	شَبها
١٢٦	٢٥	والإجماع	وإجماع الأمة
١٢٧	١٤	العلمية	العملية
١٢٨	٨	إما	أما
١٢٨	١١و١٢	فيهما تكرار ظاهر	الصواب في حذف ما تكرر فيهما
١٢٨	٢٤	بالضرر	وبالضرر
١٢٩	١٢	بتناول	يتناول
١٣٠	٢	وداعية	وداعيته
١٣٠	١٨	عن مصباح الزجاجة	عن مجمع الزوائد
١٣٠	الأخير	....	(٥) سقط من ك
١٣١	٢٢	الأصول وكان	الأصول " : كان
١٣٢	٧	الهزة	الهرة
١٣٢	١٧	في ك : اللواطة	اللوطة
١٣٢	٢٣	ومن المعلم	ومن المعلوم
١٣٢	٢٢	٨٣	٨٢
١٣٣	١	الطرف	الطوف
١٣٣	٥	والجامع مع القدر والجنس(٦)	والجامع القدر والجنس
١٣٣	٥	بعلة القدر والجنس	بعلة القدر والجنس(٦)

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
١٣٣	١٩	لها	لهما
١٣٤	٢٥	انظر ٢/٢٦٢	الصواب حذفه
١٣٥	١٩	يذكر	بذكر
١٣٥	٢١	أحدهما	أحدها
١٣٥	٢٢	شوط	شرط
١٣٦	٢٤	المتواتر ، ولما	المتواتر، وعليه فقد خرج المشهور وقراءات الآحاد بقوله : المنقول عن نقلا متواترا، ولما
١٣٧	٢٣	أبى عباس	ابن عباس
١٣٧	الأخير	عُرض	عَرض
١٣٨	٢٠	الملزم	الملزوم
١٣٩	١٥	فراء مكة	قراء مكة
١٣٩	٢١	بن بهدلة	بن أبي النجود بهدلة
١٤٠	٥	الدين	شمس الأئمة
١٤٠	٨	أى	آي
١٤٠	١٨	من زمن	إلى زمن
١٤١	٣٤	حملها	حملهما
١٤١	٣٥	أو هي آية	أو هي مع أول آية
١٤٢	٢٣	المال المسلمين	المال للمسلمين
١٤٤	١٥	أول القرآن	أو أم القرآن
١٤٤	٢٦	٢٥	٢٢٥
١٤٥	١	فعندما	فعندنا
١٤٥	٢٦	٣/٣٦٤	٣/٢٦٤
١٤٥	الأخير	من لم	ممن لم
١٤٦	١	ما روى	وما روى
١٤٦	١	الحديث	الحديث(١)

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصــــواب
١٤٦	٢	حديث [١]	الحديث [١]
١٤٦	٣	) ورد	(١) ورد
١٤٧	٢	واللام	واللام في الرسول
١٤٧	٣	فاقرأو	فاقرأوا
١٤٧	١١	خلف	خلف النبي
١٤٧	١٨	مع الدارقطنى	مع سنن الدارقطنى
١٤٧	٢١	الاسترادة	الاستزادة
١٤٧	٢٢	٢/ ٤٤ – ٤٦ : الغريب	٢/ ٢٢٥ . قلت : وقال ابن العربى المالكى في شرحه على صحيح الترمذى ٢/ ٤٤ – ٤٦ : الغريب
١٤٨	١	من هذا تعريف	من هذا التعريف تعريف
١٤٨	١٦	للمعهد	للعهد
١٤٨	٢١	١/ ١٤٣أو ١٤٩	١/ ١٤٣ و ١٤٩
١٤٨	٢٧	٢/ ١٣	٢/ ١١٣
١٤٩	٥	في قوله علمائنا	في قول علمائنا
١٤٩	١٤	يتكلم به بصوت	يتكلم بصوت
١٥٠	٢٨	التويح	التلويح
١٥١	٤	الزنديق	فالزنديق
١٥١	١٥	(٣)	(٢)
١٥١	١٧	(٤)	(٣)
١٥١	١٨	(٥)	(٤)
١٥١	٢٣	٢/ ١٢٨٤	٢/ ١٢٩٤
١٥١	٢٩	(٦)	(٥)
١٥١	الأخير	(٨)	(٧)
١٥١	الأخير	الآية ٢٤	الآية ١٢٤
١٥٢	الأخير	١/ ٢٤٤١	١/ ٢٤١

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
١٥٣	٢٥	كم إذا	كما إذا
١٥٤	٨	(معلقة)	(ملعقة)
١٥٤	٢٨	والمسكنات	والسكنات
١٥٤	٢٩	٢٠/١	٢٦/١
١٥٥	١٠	لمعنى غير معلوم	لمعنى لكنه غير معلوم
١٥٥	١٢	مَن	مِن
١٥٥	١٣	اي منفرد به	أي منفرد به(٦)
١٥٦	٨	يل	يدخل
١٥٦	٢٤	٦٩/١	١٦٩/١
١٥٨	٩	علم	عام
١٥٩	٢٥	الكلى	لكلى
١٦٠	٨	م ك	من ك
١٦٢	٧	العمل	العلم
١٦٢	١٥	٧٧/١٢	٧٧/٢
١٦٢	٢١	١٢٣/٢	١٤٨/٢
١٦٢	٢٤	كالقاضي	القاضي
١٦٣	١٣	١٠٢/١	١٠٢/٢ و ١٤٨
١٦٥	٦	(٥)	(٤)
١٦٥	٨	(٦) و (٧)	(٥) و (٦)
١٦٥	٢٩و٣٠	(٦) و (٧)	(٥) و (٦)
١٦٥	٣١	يصدفق	يصدق
١٦٥	٣٢	وططئا	وطئا
١٦٦	٤	يدل المجاز	يدل دليل المجاز
١٦٦	٦	المعموم	العموم
١٦٦	٢٠	عنى الأمرين	عنى به الأمرين
١٦٧	١٦	ما سبق	كما سبق

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
١٦٧	١٩	خص البعض	خص منه البعض
١٦٨	٨	جواز الأمرين	جواز ظهور الخصوص
١٦٨	١٨	دخل	يدخل
١٦٨	٢٤	٢/١٤٩	٢/١٤٩ و ١٥٤
١٦٩	١٧	البيان الخصوص	البيان من قبيل الخصوص
١٧١	٣	وأما	أما
١٧١	٢٣	يجوز أن يجوز	يجوز
١٧٢	٩	وراءه	وراء
١٧٣	٢	النساخ	الناسخ
١٧٣	٤	يقسط	يسقط
١٧٣	١٥	لأنه	لا أنه
١٧٣	١٨	وإذ أنه	إذ أنه
١٧٦	٢٢	السغنافي	السغناقي
١٧٧	١٢	أو أكثر تقسيما	أو أكثر : يكون تقسيما
١٧٧	١٣	للمحدود أو	للمحدود لتناول التركيب إياهما ولو قيل : الجسم ما يتركب من جوهرين أو
١٧٧	١٣	دخوله ما	دخولهما
١٧٧	١٧	ولهذا عليها	الصواب حذفه
١٧٧	٢٠	و ٢/٢٨٦	و ٣٨
١٧٨	١١	واحد هو	واحد وهو
١٧٨	٢٣	لا يعينه	لا بعينه
١٧٩	الأول	لا توقف	التوقف
١٧٩	٢٤	هذا جاز في ذاك وإلا فلا، ذهب البعض إلى جوازه في الجمع وإن لم يجز في المفرد، هذا	هذا

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
١٨٢	الأول	موحود(ة)(١)	موجو(د)(١)ة
١٨٢	١٤	علمه	عليه
١٨٢	٢٣	٣٠٥/١ وجامع	١٢٨/١ وصحيح البخارى ٢٥/٦ وسنن أبى داود ٢٩٥/٢ وسنن النسائى ٣٠٥/١ وجامع
١٨٣	٣	تتجزىء	تتجزأ
١٨٣	٢٦	كما في	في
١٨٥	١	اختداء	اهتداء
١٨٥	٢٩	السغنافي	السغناقي
١٨٥	٣٠	سبق	سبق
١٨٥	٣٣	جاء في القوم أنفسهم	جاءنى القوم قاصدا بيان مجيئهم: فهو النص، فإذا زدت في البيان بأن قلت : جاءنى القوم أنفسهم
١٨٦	١٣	بمظاهره	بظاهره
١٨٦	٢٦	متابينة	متباينة
١٨٦	٢٩	التقدير	التقرير
١٨٧	١	النمى	النص
١٨٩	١٥	جـ١ الورقة ٧٦	جـ٢ الورقة ٧٦
١٨٩	١٥	٩٢/٥	١١/٥
١٩٠	١٧	وأربع	أو أربع
١٩٠	٣١	والفسرة	والتفسرة
١٩٠	٣٢	فيها لأطباء	فيه الأطباء
١٩٣	٢١	بها غيرهما	بها الطاعة بحيث لا يحتمل أن يكون المراد بها غيرها
١٩٣	٢٣	أما الكلى	أما الكل

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
١٩٤	١	حلال	حل
١٩٤	٢	خامسة	الخامسة
١٩٤	٢١	عن أبيه عن أبيه	عن أبيه
١٩٤	٢٥	– حديث	– يعنى حديث
١٩٥	١٠	٣٤٣١ – ٣٤٧	١/٣٤٣ – ٣٤٧
١٩٥	٢٧	وفتح القدير ١/٣٢٢ وفتح القدير ١/١٧٩	وفتح القدير ١/١٧٩
١٩٧	٣	الكتابة	الكناية
١٩٨	٨	الكتابة	الكناية
١٩٨	٢١	السغنافي	السغناقي
١٩٨	٢٢	حيثث	حيث
١٩٩	٢٤	(ولا تقل لهما أف)	(فلا تقل لهما أف)
٢٠١	١٥	١/٢٨٠	١/٢٨٠
٢٠١	١٧	«عنهما»	«عنها»
٢٠٣	الأخير	على أن	على أن يضربه ويطاف به. إهـ وقال محمد ابن الحسين : بلغنا عن ابن عباس أنه أفتى
٢٠٤	١٢	نصب الراية ٣/١١١	نصب الراية ٣/٢٦٧ وجامع مسانيد الإمام أبي حنيفة ٢/٢٢٤ والآثار لمحمد ابن الحسن ص١١١
٢٠٤	١٧	الأذان	الأذن
٢٠٨	٦	أو مثل	أهو مثل
٢٠٩	١٤	إذا أمكن الترجيح	إذا أمكن فيه الترجيح
٢١٠	٢	المطالب	الطالب
٢١٢	٣١	ويدعهم محورة	ويدعهم محصورة
٢١٣	٨	لتسين	لتحسين

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصــــواب
٢١٤	٦	الأول	الأولى
٢١٤	١٠	مع	ومع
٢١٥	٢٠	موضوع	موضع
٢١٦	٦	أقسم الله به، ومع ما فيه (١٢)	أقسم الله به(١٢)، ومع ما فيه
٢١٦	٢٢	ق قط	قط قط
٢١٧	٨	الكتابة	الكناية
٢١٩	١٩	------	(٤) الوقاحة : قلة الحياء
٢١٩	٢٠	(٤)	(٥) . . وهكذا تغير أيضا أرقام ما بعد هذا الهامش في تلك الصفحة
٢٢٤	٤	موضوعه	موضعه
٢٢٤	٦	واصطلاح	أو اصطلاح
٢٢٥	١٨	ثم اشتر	ثم اشترى
٢٢٥	٢١	اشتريا	اشترى
٢٢٥	٢٢	أن يشتر	أن يشترى
٢٢٦	٢٣ و ٢٤	انظر للسمعانى	انظر أنساب العرب للسمعانى
٢٢٧	٨	والثانى أى الثانى(٨)	والثاني(٨) : أي الثاني
٢٢٧	١٢	ليس بعلة لما قبله	ليس بعلة : صفة لما قبله
٢٢٨	١١	تمييزاً	تمييزٌ
٢٢٩	الأخير	الحيط	المحيط
٢٣١	١٠و١١	ملك الرقبة من كل وجه	ملك الرقبة ملك ممن كل وجه
٢٣٤	٢٩	لا خاف	لا خلاف
٢٣٥	١٣، ١٤	لا على عموم	لا على عدم عموم
٢٣٦	٤	ووقور(٦)	ووقور(٦)
٢٣٦	١٤	الكتابة	الكناية
٢٣٨	١	العدول	للعدول

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٢٣٨	١٣	المحقيين	المحققين
٢٣٨	٢٥	عراية	عارية
٢٣٩	٢٣	(٨) في كل	(٨) في ك :
٢٣٩	٢٤	على أن لبسه يسقط	على أن لبسه له بطريق الملك : أنه لو هلك في يده كان غير مضمون على المرتهن ولم يسقط
٢٤٠	١٩	بنو وحنيفة	بنو حنيفة
٢٤١	٢	موضوع	موضع
٢٤١	١٢	بالاعتناق	بالإعتاق
٢٤٣	٣	عدم المجاز	عدم المجاز(١)
٢٤٣	٤	مجازا(١)	مجازا
٢٤٤	٢٨	بطل العملية به	بطل العمل به
٢٤٦	٢٢	لقراء النقابة	لقراء النقاية
٢٤٨	١٠	الورد	الورود
٢٥٠	٧	واليمين(٧)	واليمين
٢٥٠	٧	يمينا	يمينا(٧)
٢٥٠	١٤	لزم	لزمه
٢٥٠	٢٢	الواجب بصوم	الواجب به صوم
٢٥١	٨	إلا يستثنى	إلا بأن يستثنى
٢٥١	١٩	البطاء	الإبطاء
٢٥١	٢٢	لموضوع	لموضع
٢٥٢	١٨	حاشية الفنوي	حاشية الفنري
٢٥٣	الأخير	أحد محتملة	أحد محتمليه
٢٥٤	١٦	موضوع	موضع
٢٥٥	٢٤	وهو ما قبله	وهو وما قبله
٢٥٧	٢	الباء	للباء

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٢٥٧	١١	صلح	يصلح
٢٥٧	١٧	الجنة وقت	الجنة في وقت
٢٥٨	٨	قوله : هذا	قوله : وهذا
٢٥٨	١٤	ورد	روى
٢٦٠	١٢	دار فلإن	دار فلان
٢٦١	١١	الإتكار	الإنكار
٢٦٦	٢٧	فالغبرة	فالعبرة
٢٦٨	الأخير	التكلم بسواء	التكلم سواء بسواء
٢٦٩	١٩	هو والمقصود	هو المقصود
٢٧٠	٢٩	تقلت	نقلت
٢٧١	١٩	انعقد الخلفي	انعقد للحكم الخلفي
٢٧٢	١٩	المعمول	المعول
٢٧٤	٢٦	موضعه	موضوعه
٢٧٤	الأخير	حيث	بحيث
٢٧٥	١٤	موضوع	موضع
٢٧٦	٢٤	و ١٠١	و ٢/١٠١
٢٧٧	١	على أن	علم أن
٢٧٧	٣٠	كلنكره	كالنكرة
٢٧٨	٩	٨/١٩٤	١/١٩٤
٢٧٨	٢٥	في الأخرى	في الحكم الاخروى
٢٧٩	١٠	موضوع	موضع
٢٨٠	٥	موضوع	موضع
٢٨٠	١٢	مصروفات	مصدر قارت
٢٨٠	١٥	ص ٢٧٥	ص ٢٧٢
٢٨٠	١٧	انتقاء	انتفاء
٢٨٣	١٥	الأسد الفوى	الأسد القوى

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٢٨٣	١٩	التلميح	التمليح
٢٨٤	٦	كان آمنا	كان أمانا
٢٨٥	٢٣	٢٢٧	٢٢٦
٢٨٥	٢٥	١٤ . فقد	١٤ وسورة فاطر الآية ١٢.فقد
٢٨٦	١	معمما أنه	مع ما أنه
٢٩٣	٢٣	في طـ : درية	ف طـ : دربة
٢٩٣	٢٣	المعلم	العلم
٢٩٥	١	يعارض	بعارض
٢٩٧	٨	لأنه الأصل	لأنه هو الأصل
٢٩٧	٢٤	ابن العمر	ابن عمر
٢٩٨	٨	بالعراق وعنيت	بالعراق، وقد أنشأوا بها مدرستهم المعروفة بمدرسة البصرة وعنيت
٢٩٨	٢٠	٢/ ١١٤٤	٢/ ١٤٤
٢٩٩	٣	بالأحكام	بأحكام
٣٠٠	٢٠	على ضرورة	عليه ضروة
٣٠٤	٨	أي يقول	أن يقول
٣٠٥	٩	الوارد في استبرئى	الوارد في اعتدى واردا في استبرئى
٣٠٧	١٤	وذبل	وذيل
٣٠٧	١٩	بن عمر مازه	بن عمر بن مازه
٣٠٨	٢٨	فلا ينظرون	فلا ينظرن
٣٠٩	١٥	وقل له	ويقال له
٣٠٩	٢٦	وبينها لا	وبينه إلا
٣١٠	٤	لموصوف	للموصوف
٣١٠	٦	الواحد	الواحدة

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٣١٠	١٢	على الصريح	على الصريح[٤]
٣١٠	١٥	(الطلاق)[٤]	(الطلاق)[٥]
٣١٠	١٦	المضمر[٥]	المضمر[٦]
٣١١	٣٠	٤٤٤	٤٤
٣١٢	١٠	(١) ما بين القوسين ساقط من ك	هذا العنوان ساقط من ك
٣١٢	٢٢	فيهم	فيهما
٣١٦	الأخير	على الجنازه	على صلاة الجنازة
٣١٧	٥	مغفوا لهم	مغفورا
٣١٧	٢٩	المصح	المصحف
٣٢٢	٢	الوجود	الوجوه
٣٢٢	٧	في الأكل	في إثبات الكفارة في الأكل
٣٢٢	١٠	في ط : رجمت	في ط : رجمعت
٣٢٢	١٣	-----	والهداية ١/ ٨٩
٣٢٢	٢٤	ولكه	ولكنه
٣٢٣	١٣	إلى راحتها	إلى ما فيه راحتها
٣٢٤	١	القوة	لقوة
٣٢٧	١١	منك ألف	منك بألف
٣٢٧	١٦	يصحبه	يصح به
٣٢٧	١٦	مقتض	مقتضى
٣٢٧	١٨	إلى	إليه
٣٢٧	٢٣	و«اعتقه»	«واعتقته»
٣٢٧	٢٥	صرح بعض	صرح ببعض
٣٢٩	١٢	الله حجه	الله قد أبطل حجه
٣٢٩	٢٣	٣/ ٥٢	٢/ ٢١٠

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٣٢٩	٢٣و٢٤	من طرق متعددة عن أبى إسحاق السبيعي الهمداني عن امرأته	من طرق متعددة بعضها عن أبي إسحاق الهمدانى عن أمه العالية، وبعضها الآخر عن أبي إسحاق السبيعى عن امرأته
٣٢٩	٢٦	لا تثبت مثله	لا نثبت مثله
٣٣٠	٤	من عر	من غير
٣٣٠	١٨	وما حدث	وما وجدت
٣٣٢	١٠	ثابت	ثبت
٣٣٥	٢٧	فيه بأن	فيه تسليم بأن
٣٣٧	٧	أو داخلهما	أوداخلها
٣٣٩	١٤	ألا يرى قوله	ألا يرى إلى قوله
٣٤١	١٣	وجعلوا ما دليله عليه اللفظ لا في محل النطق	وجعلوا ما سماه الأحناف عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل، وقالوا : دلالة المفهوم : ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
٣٤١	١٤	السكوت عنه	المسكوت عنه
٣٤١	١٤	المنطوق	للمنطوق
٣٤١	١٤	ويسمون	ويسمونه
٣٤١	١٥	المخالف لا	المخالفة
٣٤٢	الأخير	قوله	قولهما
٣٤٣	٢	السائم	السائمة
٣٤٣	٨	حكما بمقدار	حكما مقدرا بمقدار
٣٤٣	١٨	منثلاث	من ثلاث
٣٤٤	٩، ١٠	التى تطرأ كقوله	التى تطرأ وتزول كقوله
٣٤٤	٣٠	مذكرة	مذكورة
٣٤٧	١٨	وعندما	وعندنا

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
٣٤٩	١٤	ووجهة	ووجه
٣٥٠	٢٧	بمنع	يمنع
٣٥٠	٣٠	بمنع	يمنع
٣٥٢	٩	لم اختيار	له فيه إختيار
٣٥٢	١٠	والتعليق إنما إذا كان	والتعليق إنما يقع تعليقا إذا كان
٣٥٢	١٣	الإثبات	الإثباتات
٣٥٤	١٢	فإن سخطت	وإن سخطت
٣٥٥	١٥	المفهوم المخالفة	المفهوم المخالف
٣٥٥	٢٠	سعة المال	سعة من المال
٣٥٥	٢٤و٢٦	البرغوى	البرغرى
٣٥٨	الأخير	١/١٠٠ . قلت	١/١٠٠ وخلاصة تذهيب الكمال ص٣٢١، قلت
٣٥٩	٢٠	٢/١٤/١١٥	٢/١١٤ – ١١٥
٣٦٠	١٦	أشبابها	أسبابها
٣٦٢	١٢	إلا	لا
٣٦٢	٢٤	أو أجنبية سببا	أو أجنبية لا يكون سببا
٣٦٣	٢٦	ثبته	ثبوته
٣٦٥	١١	لا يامر	لا يأمر
٣٦٥	١٢	المعلق بلشرط	المعلق بالشرط
٣٦٦	١٥	أولها مقارقا	أو مفارقا
٣٦٩	٢٣	مبنى عليه ماجرى	مبنى على ما جرى
٣٧٠	١٩	قال تعالى في سورة الطلاق الآية٢.	قال تعالى في سورة الطلاق الآية٢ (وأشهدوا ذوي عدل منكم).
٣٧١	١٣	كبيرا	كثيرا
٣٧١	١٦	٦/٣١١	١٦/٣١١

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصــــــواب
٣٧٢	٤	أن الكفارات	لأن الكفارات
٣٧٢	١٠	ورد	وردا
٣٧٦	٣٠	في طريقة مكة	في طريق مكة
٣٧٩	١	وقوله : الضمير	وقوله : قبله : الضمير
٣٧٩	٥	الفاسد	الفاسدة
٣٧٩	١٥	فإنما	فإما
٣٨١	١	فله كذا أو (فلك)(١)	فله كذا أو فعليه كذا ولم يقل للسائل : إن فعلت فعليك كذا، أو (فلك)(١)
٣٨٢	٢١	وقل	وقيل
٣٨٢	٢٢	١٧٢/٢	١٧٢/١٢
٣٨٢	٢٢	٥٧/٢	٥٧/١٢
٣٨٢	٢٢	٨٥٧/-	٨٥٧/٢
٣٨٢	٣٥	٦١٤٤/٢	٦١٤/٢
٣٨٥	٨	إنما	وإنما
٣٨٥	٢٣	ذلك :	لك :
٣٨٦	١٩	بحينه	بجينه
٣٨٦	٢١	٢٦٨/١ و ٥٧٥	٢٦٨/١ و ٢٧٣ و ٢٧٥
٣٨٦	٢٣	١٦٧/٦ و ٤٤٧/٢	١٦٧/٦ ومسند أحمد وبهامشه كنز العمال ٤٤٧/٢
٣٨٩	٣	عليه الرسالة	عليه السلام في الرسالة
٣٩٠	٢٣	إلا التنجيز	لا التنجيز
٣٩١	٧	ورمى الحصى	رمى الحصى
٣٩١	١٠	إن رعاية التناسب الحكم ليحصل التناسب . قلنا : نحن لا ننكر التناسب من محسنات الكلام بين الجمل شرط	إن رعاية التناسب بين الجمل شرط

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٣٩١	١٥	للحكم – لأنه	للحكم – عندنا – لأنه
٣٩١	٢٥	فمن شرحه	فممن شرحه
٣٩١	٣٠	سحل	سجل
٣٩١	٣٢	نسقه	نسقه
٣٩٢	١٨	أمر	أمرا
٣٩٣	١	(ماهية)(١)	(ماهية)
٣٩٣	٢	(ماهية)	(ماهية)(١)
٣٩٣	١٨	البنا	إلينا
٣٩٤	٢٨	صيغة «لفعل»	صيغة «افعل»
٣٩٧	٢٨	فإنه يصبح	فإنه يصح
٣٩٩	٢٢	افتتاح	انفتاح
٣٩٩	٣٢	فه	فيه
٤٠١	٢٣	كبيرة	كثيرة
٤٠٢	٥	(بالواجب)(٢)	(بالوجوب)(٢)
٤٠٢	٣٠	في طاهر	فهي طاهر
٤٠٥	٢٤	٢/٩٦٣ وسنن	٢/٩٦٣ و ٩٩١ وسنن
٤٠٦	٤	هنالك باعتبار	هنالك لا باعتبار
٤٠٦	١٢	والعلام	والأعلام
٤٠٦	١٤	١٠٦ و ١٥٥	١٠٦ و ١١٥
٤٠٦	١٤	٢/٧٩–٨٠	١/٧٩ – ٨٠
٤٠٦	١٥	٢/٦٥ و ٩٣	١/٦٥ و ٩٣
٤٠٦	١٥	الترمذى لكن	الترمذى ٢/١٤ لكن
٤٠٧	٢٢	متنافيات، وكما	متنافيات حكما، وكما
٤٠٧	٢٥	جنسى	جنس
٤٠٩	١٨	١/٥٨٠ – ٥٨٢	١/٥٨٠ – ٥٨١
٤١٠	٢٣	سورة النساء الآية ٩٣	سورة النساء الآية ٩٢

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
٤١٢	٢١	هذه السنه في أي	هذه السنة أو في أى
٤١٢	٢٤	على الوجه الذى أمر به . انظر	على الوجه الذى أمر به، فثبت أنه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ، ولا من جهة الحكم، فبطل القول به . انظر
٤١٢	٢٨	الظرف	الظروف
٤١٣	١٨	وغره	وغيره
٤١٣	٢٣	مؤديا قاضيا	مؤديا لا قاضيا
٤١٦	٢٣	ابن الثلح	ابن الثلاج
٤١٨	٧	التقدير	التقادير
٤١٨	١٤	١٩٣/٢ – ١٩٨	١٩٣/٢ – ١٩٩
٤١٨	بعد الأخير	------	(٧) في ط : البعض
٤١٩	١	الموجود	موجود
٤٢٠	١٣	(إذا)(٧)	(إذ)(٧)
٤٢٠	١٦	فذلك يثبتا	فكذلك يثبت
٤٢١	٦	بتعيين	بتعين
٤٢١	١٩	إذا	إذ
٤٢٢	٢١	شارح ما تعرض	شارحنا تعرض
٤٢٣	٦	فأجب عنه	فأجاب عنه
٤٢٥	١٢	ورد	وَرِد
٤٢٥	١٥	انظر هامش (٢) من الصفحة السابقة	(٣) انظر هامش (٤) من الصفحة السابقة .
٤٢٦	١٦	فيهغيره	فيه غيره
٤٢٧	٣	باسم جنسه ونوعه	باسم جنسه أو نوعه
٤٢٧	١٨	أيب	أصيب
٤٢٧	٢٣	العهد	العبد

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٤٢٧	٣٢	فيتناوله الاسم	فيتناوله مطلق الاسم
٤٢٩	١٣	ولا تعنى	ولا تعين
٤٢٩	٢٠	الترخيص	الترخص
٤٢٩	٢٢	مالهم	ما له
٤٢٩	٢٥	الترخيص	الترخص
٤٢٩	٣٠	٨٥/٢	٨٥/١
٤٣٠	٣١	ازدياد	ازداد
٤٣١	٢٩	الترخصص	الترخص
٤٣١	٣٠	بحاجته	لحاجته
٤٣٢	٢٩	على طيق اتساع	على طريق الاتساع
٤٣٣	١٢	تعينن	تعين
٤٣٣	٢١	٢٤٦/٢	٢٤٦/١
٤٣٤	٥	(الأول مجرور لكونه)[٣]	الأول مجرور (لكونه)[٣]
٤٣٤	١٦و١٧	عينا كرمضان	عينا لفرض كرمضان
٤٣٥	١٤	بقضل	يفضل
٤٣٥	١٦	أوله	أصوله
٤٣٨	٢٠	(٤) زيادة في ك	(٤) سقط من ك
٤٣٨	٢٥	١٣٤/٢	١٣٤/١
٤٣٨	٢٩	وإلى القاصر بالانفراد	وإلى القاصر كقضائها بالانفراد
٤٣٩	١١	الذى	الدين
٤٤٠	٨	الأمر	بالأمر
٤٤١	٣	الأولى	الأول
٤٤٢	٧	يوم	بصوم
٤٤٣	٢٨	بن حسن	بن حسين
٤٤٥	١٩	وما بعدهم	وما بعده
٤٤٦	١٨	ما بإزهما	ما بإزائها

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
٤٤٨	١٠	إمام	إماما
٤٤٨	١١	فاء	قاء
٤٤٨	٣١	(٧) في ك :«يحكى الفائت بمسافر ولا »	(٧) في النسختين : يعتبر
٤٤٨	٣١	(٨) في النسختين : يعتبر.	(٨) في ك :«يحكي الفائت بمسافر ولا »
٤٤٩	٩	وجه المغير	وجد المغير
٤٥٠	١١	كالنفل	كالنقل
٤٥٠	١٣	وإذا	ولذا
٤٥٢	٣	نسختها	فنسختها
٤٥٤	٨	إلى إضمار	إلى أن إضمار
٤٥٤	١٥	الورقة ٣٨	الورقة ١٣٨
٤٥٥	١٦	يبين الله لك	يبين الله لكم
٤٥٦	١٩	٤/٣٢٨ – ٣٢٩	٤/٣٢٨ و ٣٥٩
٤٥٩	٢٣	لأنها	لأنا
٤٦٠	١٨	يسقطا إذا فات	يسقط إذا فات
٤٦١	٢٦	و ٨/٣٧	و ٨/١٣٧
٤٦٤	١٨	بالدين استهلك	بالدين بأن استهلك
٤٦٤	٢٠	لصلاة المنفرد	صلاة المنفرد
٤٦٥	٣	تُصُدِّق(٢) علىٌ	تُصُدِّقَ(٢) علىً
٤٦٥	١٠	زد	زاد
٤٦٥	٢٤	تصدق به فقال	تصدق به عليها فقال
٤٦٥	٢٧	خيز	خبز
٤٦٦	٥	قضاؤه لفوات	قضاؤه قاصرا لفوات
٤٦٦	١٢	عليه كالحنطة	عليه صورة ومعنى كالحنطة
٤٦٧	١٠	لكونه	لكون

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطأ	الصواب
٤٦٧	١٢	قضاءه وفي	قضاء هو في
٤٧٠	٢٦	لن	لمن
٤٧١	٧	البر(٥)	للبر(٥)
٤٧٤	١٠	يمكون	يكون
٤٧٧	٢	المال	المآل
٤٨١	٣	نصابها	نصابا
٤٨١	٨	فلميكن	فلم يكن
٤٨٣	٢٨	١٩٦/١	١٩٨/١
٤٨٤	١٥	قال البوصيري	قال الهيثمي
٤٨٦	٧	بالسماع	السماع
٤٩٠	٥	الكف عمن قال لا إله إلا الله إلى أن يقاتل	الكف عمن قال لا إله إلا الله، ولا تكفره بذنب ولا تخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل
٤٩٠	٨	٧/١٣١ - ١٣٢	٧/١٣١ - ١٣٢ و ١٨٦-١٨٧
٤٩١	٤	هو الشارع عن	هو الشارع، وتعالى الشارع عن
٤٩١	٧	بالاشتراك اللفظ	بالاشتراك اللفظي
٤٩٤	١٦	ما بين القوسين وارد	ما بين القوسين غير وارد
٤٩٤	الأخير	٣٢٥/٣	٣٢٥/٢
٤٩٥	٤	فلما عرفت هذا أن	فلما عرفت هذا عرفت أن
٤٩٥	١٨	الآية من سورة البقرة	الآية ٢٢٢ من سورة البقرة
٤٩٦	٦	(لغير)(٢)	(لغيره)(٢)
٤٩٦	٩ و ٢٤	الفصل	الفضل
٤٩٩	٣٤	ص١١	ص١١١
٥٠٠	٢	لما	فلما
٥٠٣	١٣	الحي	الحسي

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٥٠٤	٥	ولا تسلم	ولا نسلم
٥٠٤	١٥	قوله : وصف	قوله : فوصف
٥٠٩	٥	مقودا	مقصودا
٥٠٩	٥	أمر الإهانة(٢)	امر بالإهانة(٢)
٥٠٩	١٨و١٩	فأعاد عليه ثلاث مرات	فأعاد عليه ذلك ثلاث مرات
٥١٠	١٦	بيتعلق	يتعلق
٥١٠	٢٠	(٤) ما بين القوسين سقط من ك	(٤) لفظ «في المختار» سقط من ط، ولفظ «قوله» سقط من ك
٥١١	٢٣	مسببها	سببها
٥١٢	٢٦	حمد	أحمد
٥١٤	٢٢	وصاحبه	وصاحبيه
٥١٦	١	مستعار	مستعار للنهى(٢)
٥١٧	١	للنهى(٢) كما	كما
٥١٧	١٠	الملازم له(٧)	الملازم (له)(٧)
٥١٧	٢٦	يبين	بين
٥١٧	٢٦	الحرمة بالإجماع	الحرمة ثابتة بالإجماع
٥١٩	٢٣	الواشون	الواشيون
٥٢١	٣	مكرن	مكرم
٥٢١	٨	كى أصوله	كأصوله
٥٢١	١٠	يحرن الوطء بعد وجون	يحرم الوطء بعد وجوده
٥٢١	١٢	ويرث بين	ويرث وبين
٥٢١	١٥	ومن التها	ومن جملتها
٥٢١	١٥	المحارن	المحارم
٥٢١	١٧	تحرن	تحرم
٥٢١	١٧	وأبناؤن	وأبناؤه
٥٢١	٢٠	جزءت	جزءه

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصــــواب
٥٢١	٢١	الحرمة بالبعضية	الحرمة بينهما بالبعضية
٥٢١	٢٢	مقان	مقام
٥٢١	٢٣	الحران	الحرام
٥٢١	٢٤	أن يفوت	أن
٥٢١	الأخير	حران	حرام
٥٢١	الأخير	في ولئك	فأولئك
٥٢٢	٨	علوا	علون
٥٢٢	٢٢	بذلك التحقيق في	بذلك في
٥٢٣	٣	لا لصفة	لا صفته
٥٢٦	١٥	ما وجب الأمر	ما وجب بالأمر
٥٢٨	٢٥	والاشتغال	بالاشتغال
٥٢٩	١٠	لأن الثابت	لأن النهى الثابت
٥٢٩	١٣	ترغيبا قريبا	ترغيبا يكون قريبا
٥٣٠	١٧	لأنها موجبة	لا أنها موجبة
٥٣٠	٢٤	الأمر كلها	الأمة كلها
٥٣٣	٢٢	عليها من قوله	عليها من قولها
٥٣٤	١٨	للثعلبى	للثعالبى
٥٣٦	١٣	فيشرع	فشرع
٥٤٠	١٩	هامش ٨ ص ٥٢٨	هامش ٧ من ص ٥٣٢
٥٤١	١	على المشترى بمجرد	على المشترى الثمن بمجرد
٥٤١	٦	جماعهم	إجماعهم
٥٤١	٧	(بزدد)[٣]	(بزددا)[٣]
٥٤٣	٢٠	ص٢٩٥	ص٣٩٥
٥٤٤	٨	تضاعف	تتضاعف
٥٤٥	٧	خيالا لا سدادا له	خيالا فاسدا لا سدادا له
٥٤٥	١٤	في السنين[١٠]	في [السنين[١٠]

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
٥٤٨	٥	العرض	العارض
٥٤٨	١٠	قوله : الرخصة	قوله : والرخصة
٥٤٩	١٢	إن دخل فيه شبهة كترك أكل الميتة	إن دخل فيه شبهة كترك أكل الضب
٥٤٩	١٤	شرط	شرعا
٥٥٠	٢	بلا عذر(١)	بلا عذر(١)]
٥٥١	١	وإن ما	وإنما
٥٥١	٥	متأولا فلا ، إذا	متأولا فلا ، أى إذا
٥٥١	٨	عبدالله بن عبدالله	عبيد الله بن عبدالله
٥٥١	١٨	٧٨ – ٤٨٠	٤٧٨ – ٤٨٠
٥٥١	٢٢	مسار	وسار
٥٥٢	٨و١٠	أبى هريرة	أبى جحفة
٥٥٢	٢٣	على طريقتهم، وقد عنى بذلك	على طريقتهم، كما أنه عليه السلام قال :«من سن سنة حسنة فله أجرها ... » الحديث، وقدعنى بذلك
٥٥٤	٢٩	(٨) في ك : يكن	(٨) ك : يكون
٥٥٥	١١	ولزوائد	والزوائد
٥٥٦	٨	وما قال : لا بأس من	وما قال : لا بأس : فذلك من
٥٥٦	٨	ولا بأس، فذلك بأن	ولا بأس بأن
٥٥٨	٢٢	ولتمامه	وإتمامه
٥٥٩	٢٧	والموطأ ٢ /١٦٩	والموطأ ١ /١٦٩
٥٦٠	١١	مشروط	مشروعا
٥٦٠	١٦	أنواع ربعة	أنواع أربعة
٥٦٠	٢٣	من السياق وهو	من السياق وهو
٥٦١	٨	على مولاه	على حق مولاه

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٥٦٣	٢	معني : وحكمه	معني قوله : وحكمه
٥٦٣	٨	علة الإثم	علة للإثم
٥٦٣	١٣	و٩/١٨	والترمذي ٩/١٨
٥٦٣	٢٧	البيع بشرط	كالبيع بشرط
٥٦٤	١٣	الوجب	الموجب
٥٦٥	١	وجوب الأداء	أي وجوب الأداء
٥٦٥	١٧	ال يجوز	لا يجوز
٥٦٥	٢٠	عمرو بن العاص	عبدالرحمن بن حسنة
٥٦٦	١٦	في السلم فيه	في المسلم فيه
٥٦٧	٢٣	أن هذه الأشياء	أن حرمة هذه الأشياء
٥٦٧	بعد الأخير	------	(٥) في ك : الصبر إليهما
٥٦٩	٢٦	٣١ و ٨٥	٣١و ٨٠
٥٧١	٩	لأن نقان	لأن نقصان
٥٧٣	٢٢	لزم مولا	لزم مولاه
٥٧٤	٧	المدير	المدبر
٥٧٦	١٦	بنص دقة	بن صدقة
٥٧٦	٢٦	ليقف عليه	لا يقف عليه
٥٧٨	٢٢	إنى	فإنى
٥٨١	٣٢	٢٤٨/٢	٦٤٨/٢
٥٨٢	٨	ودنياه وعقباه	ودنياه ودينه وعقباه
٥٨٣	٨	المخرقة	المخرقة
٥٨٣	١٠	بوجهين	لوجهين
٥٨٣	١١	زراشت	زراد شت
٥٨٣	٢١	شهريشهر وشهره	شهريشهر شهرة
٥٨٩	١٧و١٨	العرزمي	العرززى
٥٩٠	١٨	٣٦٩/٦	٢٦٩/٦

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطــــأ	الصــــواب
٥٩٣	١	يغالب	بعالب
٥٩٥	١٤	ومعتوه	والمعتوه
٥٩٥	١٩	بالسهو الخطأ	بالسهو والخطأ
٥٩٦	٤	بحكم	يحكم
٥٩٧	٧	لم يكن يد	لم يكن يد
٥٩٨	٥	أو احتراز	أو هو احتراز
٥٩٨	٢٩	فشرطناه	فشرطناها
٥٩٩	٩	المفارز	المفاوز
٦٠٠	٢٦	ج/٢٦٧	٢٦٧/٢
٦٠١	٧	والمعجاردة	والعجاردة
٦٠١	١٨	والكبسانية	والكيسانيه
٦٠٤	١١	رحمه الله أن	رحمه الله على أن
٦٠٥	١٧	فباعتبار العدالة في ذلك يترجح	فباعتبار غلبة العدالة في ذلك الزمان يترجح
٦٠٥	١٨	تمكن	تتمكن
٦٠٧	١	والمحفلة وهى	والمحفلة بمعنى وهى
٦٠٨	١٥	١٥٧/١٠.	٥٧/١٠
٦٠٨	٢٩	١٥/٢	٢١٥/٢
٦١٠	٦	مثله لموافقة	مثله قط لموافقة
٦١١	١٨	١٢٥	١٢٥
٦١١	٢٩	وغيره	وغيرها
٦١٥	٢٠	أما امرأة	أيما امرأة
٦١٥	٢٠	ابن حريج	ابن جريج
٦١٨	١٥	أخرجه الدارقطنى ثم ذكر طعنه	أخرجه الدارقطنى وحكى عن أبى الحسن طعنه
٦١٨	١٥و١٦	ذاهب الحديث	------

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٦١٨	١٦	بانه ذاهب الحديث	بانه ضعيف ذاهب الحديث
٦١٨	٣٥	يضحك	ضحك
٦١٩	٢٦	قبوله دون	قبوله بدون
٦٢٠	٥	وهذا أن	وهذا لأن
٦٢٠	١٩	قولا وعملا	قولا أو عملا
٦٢٠	٢٦	والإتقام	والإتقان
٦٢٠	٢٦	ومن	من
٦٢٢	٨	ويقع	وإنما يقع
٦٢٣	١٩	والتدفاع	والتدافع
٦٢٤	٢٨	في الهامش(٣)	في الهامش(٤)
٦٢٧	١٩	في الهامش(٤)	في الهامش(٣)
٦٢٩	٩	للقياس	القياس
٦٣٠	٢٣	ويدلها	ويدلهما
٦٣١	١٧	غيره وبلفظ	غيره بلفظ
٦٣١	٢٤	الملاعنة	المعلاعنة
٦٣٢	٤	بالمشهورة	بالمشهور
٦٣٢	١٢	ابن أبان على الآخر	ابن أبان : يتعارضان ولا يترجح أحدهما على الآخر
٦٣٢	١٢	يطالب	يطلب
٦٣٣	٨	عبد أصح	عبدا أصح
٦٣٣	٨	ابن عتيبة	ابن عتبه
٦٣٤	٢٧	في هامش(١)	في هامش(٢)
٦٣٧	١٤	بدليه	بدليله
٦٤١	١٩	فإن مصدر	فإنه مصدر
٦٤٣	٢٢	نتطر	ينتظر
٦٤٧	٧	فصر	فصار

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
٦٤٩	٥	ظهر	التي ظهر
٦٥٠	٥	عليٍّ وعلى	عليٍّ. قوله : وعلى
٦٥٠	١٥	في هامش(١) عاليه فارجع إليه	في هامش(٢) من الصفحة السابقة
٦٥٠	٢٠و٢١	أن تبيعوهما فتثبت	أن تبيعوهما، أو معناه : إلا سواء بسواء فإنهما إذا صارا متساويين جاز لكم أن تبيعوهما، فتثبت
٦٥٠	٢٥	اللام	الكلام
٦٥١	١٢	والتحقيق	والحقيقى
٦٥٢	١٣	فقالت	فقال
٦٥٦	٢٨	المضرور	المغرور
٦٥٧	٢٩	لأن ضمير «دل»	لأن ضمير «يدل»
٦٥٨	٢٢	على المغرور وعن شبهة العقد	على المغرور، فيكون سكوتهم دليلا على أن المنافع لا تضمن بالإتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد
٦٥٩	٥	ويبنى البناء	ويبنى بناء
٦٥٩	٦	بقيمة بناء	بقيمة البناء
٦٦١	١	بمائة درهم	بمائة ودرهم
٦٦١	٢٠	عبد فلا ودار	عبد فلان ودار
٦٦٤	١٤	تحقيق	تحقق
٦٦٤	٢٥	التلاوة جميعا	التلاوة والحكم جميعا
٦٦٦	١٤	بالجوا	بالجوار
٦٦٨	٢٢	بمقوله البيع	بمنزلة البيع
٦٧٠	١١	صوم	صم
٦٧٠	٢١	مؤيد	مؤبد
٦٧٠	٢٢	مؤيدا	مؤبدا

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــا	الصــــواب
٦٧١	٢٥	أن يرد عد دخول	أن يرد بعد دخول
٦٧٢	١٠و١١	وفي تناول النهى لما تناوله النهى لما تناوله الامر	وفي تناول النهي لما تناوله الامر
٦٧٢	٤	المتشابهة	المتشابه
٦٧٢	١٩	٢٠٩/٢ه،٢٢٥	٢٠٩/٢ و ٢٢٥/٥
٦٧٤	١٣	في هامش (٦)	في هامش (٤)
٦٧٥	٢	وهو أربعة	وهو على أربعة
٦٧٥	٥	أن أتبع	إن أتبع
٦٧٨	١٢	٦٣/٦	٢٦٣/٦
٦٧٩	٧	حق آخر وبدون	حق آخر بطريق آخر وبدون
٦٨٠	الأخير	ستة أو سبعة شهرا	ستة أو سبعة عشر شهرا
٦٨١	١٢	٩٥-١١	٥/٩-١١
٦٨١	٢٢	نقلا عن مصباح الزجاجة	نقلا عن مجمع الزوائد
٦٨٢	١١	وأوقت	والوقت
٦٨٢	الأخير	لا يعده	لا بعده
٦٨٣	١٤	حلفا	خلافا
٦٨٣	٢١	النساء	النساء
٦٨٦	٢٤	ويخبر الواحد	وبخبر الواحد
٦٨٧	٢	لأن النسخ لا يجوز بخبر الصلاة بخبر الواحد	لأن النسخ لا يجوز بخبر الواحد
٦٨٧	٩	لأن قوله تعالى	لأن إطلاق قوله تعالى
٦٨٨	٢١	هامش (٣)	هامش (٤)
٦٩١	٣٠	ما لم يبيح لنا	ما لم يبح لنا
٦٩٢	٢٤	فيها	فيه
٦٩٣	٩	مباح	مباحا
٦٩٣	١٠	عن الاقتران أنه زلة	عن الاقتران ببيان أنه زلة

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٦٩٣	١٨	لم يكن قوله	لم يكن لقوله
٦٩٣	١٩	في كل منهم	في كل فعل منهم
٦٩٤	٢	الحقيقا	الحقيقة
٦٩٤	٧	بعدم الجوار قوله تعالى	بعدم الجواز لقوله تعالى
٦٩٥	٤	واليأس منه	واليأس عنه
٧٠٠	٦	القاف	بالقاف
٧٠٩	١٢	١٠٤/٤	١٤٠/٤
٧١٠	١٧	أبو أحمد الحاكم	أحمد أبو الحاكم
٧١١	١٦	عصرفى	عرفى
٧١١	١٨	في عر	في عصر
٧١١	١٩	على بعض على	على
٧١١	٢٧	إلى الرأي فيصير جامعا	إلى الرأي دون غيرهم، ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فيصير جامعا
٧١٢	١٣	هبته الله . اهـ	هبته والله . اهـ وذكره ابن أبى الحديد وزاد : «وكان امرأ مهابا» في آخره قلت : وابن إسحاق مدلس . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/١٧٣
٧١٥	١٥	هو عندى سلمان	هو عندى سليمان
٧١٧	٥	نبط	نبط
٧١٨	٦	عنها	عنه
٧١٨	٢٧	منالاتفاق	من الاتفاق
٧٢٠	١	فوجب	فيوجب
٧٢١	٤	الخشية	الخشبة
٧٢١	١٢	يلزم	يلزمه

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطـــــأ	الصـــــواب
٧٢٢	٢	كما	وكما
٧٢٣	الأخير	النصوص النصوص	النصوص
٧٢٤	١٢	عمومه منه	عمومه يراد منه
٧٢٥	٦	يما	فيما
٧٢٩	٨	للآمدى ص ٤٠٥	للآمدى ١/ ٤٠٥
٧٢٩	٩	وإذا نقل	وإذا انتقل
٧٢٩	٢١	وتاريخ بغداد ١١/ ١١٧	وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١١/ ١١٧
٧٣٠	٨	و ٢٧٣ و ٢/ ١٥١	و٢٧٣ والجوهر النقى ٢/ ١٥١

فهرس الجزء الأول

فهرس الموضوعـــــات

الموضـــــوع	الصفحـــة

الموضـــــوع	الصفحـــة

الموضـــــوع	الصفحـــــة

فصــل في الأمــر

فصل في حكم الواجب الأمـــر

فصل في صفة الحسن للمأمور به

فصل في النهـــي

فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا اليه

فصل في بيان أسباب الشرائـــع

فصل في العزيمة والرخصة

بــاب في بيــان أقســام السنــة

فصل في المعارضــــة

بـــــاب البيـــــــان

أفعـال النبى صلى الله عليـه وسلـم

يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله (ﷺ) في إظهار أحكام الشرع بالاجتهاد

مما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبلـه

فصل متابعـة أصحـاب النبي عليه السلام

بـــاب الاجمـــاع

فهرس الجـــزء الثانـــي

بـــــاب القيـــــاس

دفــع القيـــاس

فصــل في الترجيـــح

فصــل الأحكـام وما تتعلق بــه

فصــــــل

فصـــل في بيـــان الأهليـــة

فصـــل في الأمـور المعترضـة على الأهليـــة

أحـــكـام كل عارض من العوارض السماوية وهي

فصـل في العـوارض المكتسبـة

بـاب حـروف المعانـي

حـروف العطـف

حـروف الجـر

حـــروف الشـــرط

الفهــــارس

